

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA DE FRANTZ FANON:
CRÍTICA AO COLONIALISMO EUROPEU EM DIREÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO**

VIVIANE MARINHO LUIZ

**Piracicaba - SP
2018**

VIVIANE MARINHO LUIZ

**A PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA DE FRANTZ FANON:
CRÍTICA AO COLONIALISMO EUROPEU EM DIREÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO**

Tese apresentada à banca examinadora da Universidade Metodista de Piracicaba, como exigência parcial para qualificação à obtenção do título de doutora em Educação, sob a orientação da Professora Doutora Anna Maria Lunardi Padilha.

**Piracicaba – SP
2018**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Maria Inês Bacellar Monteiro
UNIMEP

Prof. Dr. Thiago Borges de Aguiar
UNIMEP

Prof.^a Dr.^a Karina G.Mollo
UNIMEP

Prof.^a Pós Dr.^a Marcia Cristina Américo
UNESC

Prof.^a Dr.^a Juliana de Souza Mavoungou Yade
UFC

Prof.^a Dr.^a Ivone Martins de Oliveira
UFES

Prof.^a Dr.^a Andreza Barbosa
UNIMEP

AGRADECIMENTOS

Ao legado deixado pelos que me antecederam... Aos meus pais, minha mãe, Ide Aparecida Rodrigues Luiz, e ao meu pai, Juvenal Luiz, à minha avó Noêmia Rodrigues e à minha tia avó Odete Rodrigues pela rica herança: por me constituírem com relações acarinhadas e únicas, fazendo-me uma amante da vida.

Em especial às minhas valorosas irmãs, Vera Lúcia Luiz, Maria do Carmo Luiz - Cira (em memória viva) e Jupiará Luiz - Piara (em memória viva), pela inspiração que suas histórias de vida a mim representam.

Às minhas amadas sobrinhas, Aline, Juliana, Danielle, Érika, Patrícia e Priscila, que, com suas particularidades, me inspiram a lutar para ser o que sou e almejo ser, e não o que os outros gostariam que eu fosse.

Ao meu amor, Laudessandro Marinho da Silva, por entender os desafios deste meu momento de estudos e participar dele comigo.

“O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil”.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil”.

À minha coorientadora no exterior, Dr^a Teresa da Silva Neto pelo acolhimento e cuidado, tanto meu, como do meu companheiro e esposo durante os meses que estivemos em Luanda. Por sua interlocução ao me colocar em contato com a OMA (Organização da Mulher Angolana), organização vinculada ao partido MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) - sendo-me possível conhecer a sede da OMA e conversar com algumas deputadas e ministras, embora não tenha acompanhado a agenda da Organização por conta do processo eleitoral em que as deputadas estavam viajando pelas províncias compromissadas com a agenda do partido. Agradeço a Dr^a Teresa da Silva Neto pela oportunidade em que me foi concedida para dialogar e partilhar com uma parte da comunidade acadêmica luandense a minha pesquisa de mestrado em Educação no Brasil que diz respeito aos afro-brasileiros quilombolas.

Às mamãs Francisca (mãe Chica), Viginia e mana Ção, meu muito obrigado. Aos amigos irmãos (ãs) angolanos (as), senegaleses (as) e cabo-verdianos que conheci e reencontrei durante o processo de doutoramento sanduíche em Luanda (Angola): Calson Lamba e Jéssica

Lamba, Imuika Lamba, Luciano Chingui, Samuel Spínola, Honorine Badji, Walter, Beàtrice, Mosa de Benguela e Njalo Sócrates Chipongue Chipindu. E em especial às mulheres do Coletivo Ondjango Feminista que estão dando sua contribuição para politizar a luta das mulheres angolanas. Cito duas de suas coordenadoras, Âurea Mouzinho e Sizaltina Cutaia com a intenção de trazer todas com as quais convivi a experiência da sororidade, ou seja, de “irmandade” entre as mulheres, na luta por direitos sociais e pela demanda das mulheres negras em África e no mundo.

Aos amigos da vida, da academia e da militância: à minha orientadora, Anna Maria Lunardi Padilha, intelectual compromissada com um projeto de educação de qualidade, e que desde o mestrado me instiga a produzir excelência nos estudos e me oportuniza trazer novas referências no campo das relações étnico-raciais.

À minha parceira intelectual Márcia Cristina Américo, minha inspiração de excelência no trabalho acadêmico, sobretudo na interlocução Brasil e Moçambique e da etnografia com o recorte para com as mulheres quilombolas e moçambicanas, agradeço ao incentivo constante e pela partilha de sonhos em comum.

Ao solícito Allan da Silva Coelho, que prontamente aceitou o desafio da coorientação e nos prestigiou, a mim e à Anna, com suas contribuições encaminhando-nos a pensar a tese como uma opção ética.

Ao filósofo Antônio Filogênio Júnior, referência de generosidade intelectual e militância da comunidade negra piracicabana.

Ao querido Marcelo Martins Rezende, referência de militância e produção acadêmica na luta contra a homofobia.

À Hilda pelas conversas e refeições saborosas que eu recebia como um carinho reanimador, quando eu e a Anna estávamos em trabalho de orientação e o cansaço mental já nos invadia.

À toda família Américo, meu muito obrigado pelas acolhidas acarinhadas, meu muito obrigada aos (as) mais velhos (as) das famílias Américo e Marinho, Dona Geni, Seo Wilson, Dona Cacilda e Seo Aparício.

A todas e todos, Olopandu vieto! (Significa Muito obrigada em Umbundu, uma das línguas nacionais de Angola).

DEDICO ESTE TRABALHO

À minha irmã Vera Lúcia Luiz, mulher íntegra que me inspira com sua batalha diária (como mulher negra, mãe e professora) e cujo apoio material e espiritual não só a mim, mas a toda nossa família, nunca faltou.

Seu apoio foi imprescindível para a finalização desta etapa de estudos.

RESUMO

O presente trabalho se insere no campo dos estudos da educação das relações étnico-raciais e tem como objeto a práxis revolucionária do intelectual Frantz Fanon e sua crítica ao colonialismo europeu em direção à descolonização. Para pensarmos a História de forma integral e não fragmentada, faz-se necessário darmos visibilidade - no campo educacional - às contribuições sociais, culturais e intelectuais que contemplem culturas e geografias variadas caminhando para além dos valores civilizatórios majoritariamente europeus. O problema da tese em questão é a colonização do pensamento dos intelectuais e dos educadores brasileiros sobre o conhecimento da história dos negros, e propõe a solidariedade militante e acadêmica contra as estruturas opressoras que se entrecruzam produzindo na atualidade a manutenção das distintas formas de colonialidades objetivas, subjetivas e epistêmicas. Frantz Fanon apresenta questões relacionadas ao racismo antinegro e ao colonialismo epistemológico e trata da necessidade de reeducação no que se refere a produção do conhecimento visto que de maneira geral as Ciências Humanas estão fundadas numa base ocidental que reforça o narcisismo europeu em detrimento dos conhecimentos produzidos em África, América Latina, Ásia e em toda Diáspora Negra, por isso a relevância desta tese está em apresentar o conjunto da obra fanoniana dando visibilidade às lutas e aos autores históricos para além da Europa, nesse sentido está em trazer a Revolução Argelina como uma das Revoluções que traz homens e mulheres africanos (as) como sujeitos revolucionários (as) e produtores (as) de cultura numa ruptura com o monopólio do conhecimento ocidental cuja manutenção está baseada na fragmentação dos conhecimentos e culturas que tenham a África como referência.

Palavras-chave: Intelectuais africanos. Práxis revolucionárias. Interseccionalidade.

ABSTRACT

The present work is part of the studies concerning education of ethnic-racial relations and has as its object the revolutionary praxis of the intellectual Frantz Fanon and his critique of European colonialism towards decolonization. In order to think of History in an integral and non-fragmented way, it is necessary to give visibility, in the educational field, to social, cultural and intellectual contributions that contemplate varied cultures and geographies, moving beyond predominant European civilizing values. The issue of the thesis is the colonization of the thought of the Brazilian intellectuals and educators about the knowledge of the History of the blacks, and proposes militant and academic solidarity against the oppressive structures that intersect producing in the present day the maintenance of the different forms of objective, subjective and epistemic colonialities. Frantz Fanon presents issues related to black racism and epistemological colonialism and addresses the need for reeducation in the production of knowledge since in general the Human Sciences are founded on a Western basis that reinforces European narcissism to the detriment of knowledge produced in Africa, Latin America, Asia and throughout the Black Diaspora. The relevance of this thesis is to present the body of the fanonian work giving visibility to the struggles and historical authors beyond Europe. The Algerian Revolution is taken as one of the Revolutions that bring African men and women as revolutionary subjects and producers of culture in a break with the monopoly of Western knowledge whose maintenance is based on the fragmentation of knowledge and cultures that have Africa as a reference.

Keywords: African intellectuals. Revolutionary praxis. Intersectionality.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|------------|
| 1 | APRESENTAÇÃO E MEMORIAL: A VIDA DESSE MEU LUGAR- A TRAJETÓRIA ACADÊMICA E O PERCURSO DA PESQUISA | 15 |
| 2 | FRANTZ FANON, INTELLECTUAL E MILITANTE: VIDA, OBRAS, CONTEXTO E INTERLOCUÇÃO TEÓRICA..... | 40 |
| 3 | CATEGORIAS DE ANÁLISE: ASPECTOS SUBJETIVOS E OBJETIVOS..... | 69 |
| 4 | O LIVRO <i>PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS</i> (1952)..... | 75 |
| 4.1 | Categoria 1: O racismo antinegro | 76 |
| 4.2 | Categoria 2: O reconhecimento | 81 |
| 4.3 | Categoria 3: Relacionamentos inter-raciais. O amor tem cor? | 87 |
| 5 | O LIVRO <i>SOCIOLOGIA DE UMA REVOLUÇÃO</i> (1959) | 93 |
| 5.1 | As mulheres na Revolução Argelina | 96 |
| 5.2 | Sobre a renovação cultural das famílias argelinas..... | 109 |
| 5.3 | Sobre o povo ou a participação popular na Revolução..... | 116 |
| 6 | O LIVRO <i>OS CONDENADOS DA TERRA</i> (1961)..... | 125 |
| 6.1 | Sobre a violência | 128 |
| 6.2 | Sobre o Colonialismo..... | 136 |
| 6.3 | Sobre a Descolonização..... | 147 |
| 7 | O LIVRO <i>EM DEFESA DA REVOLUÇÃO AFRICANA</i> (1964)..... | 151 |
| 7.1 | Sobre a Unidade Africana..... | 153 |
| 7.2 | Sobre a Solidariedade dos colonizados..... | 156 |
| 7.3 | Sobre a Independência..... | 159 |
| 8 | CONCLUSÃO..... | 163 |
| | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 169 |

1 APRESENTAÇÃO E MEMORIAL: A VIDA DESSE MEU LUGAR- A TRAJETÓRIA ACADÊMICA E O PERCURSO DA PESQUISA

A plataforma desta estação é **a vida desse meu lugar**, é a vida! (Milton Nascimento - Encontros e Despedidas)

Os intelectuais negros que assumem esse papel político e acadêmico não se contentam em somente produzir conhecimento sobre a realidade racial nas mais diversas áreas. Enquanto produzem conhecimento, eles também se inserem politicamente na luta antirracista e desafiam a universidade e os órgãos do Estado a implementarem políticas afirmativas. São, portanto, intelectuais engajados. (Nilma Lino Gomes, 2010, p. 496).

Antes da apresentação e análise das obras do interlocutor e sujeito da pesquisa, Frantz Fanon, intelectual e militante propositor de um projeto de libertação em prol de África, apresento um breve memorial de formação sinalizando que os meus lugares sociais de fala e escrita são forjados na pertença ao movimento social negro e em minha consciência de raça, classe e gênero entendendo minha condição de: mulher negra, acadêmica e periférica, o que torna inviável eleger um único lugar de fala e escrita, visto que o entrecruzamento de determinações próprias de cada lugar por mim ocupado me faz engajar em múltiplos processos de libertação humana.

Em minha primeira experiência internacional e em solo africano por conta de uma oportunidade de bolsa de estudo de doutorado sanduíche em Luanda (Angola) fui contemplada com a pluralidade cultural, de imediato com a gastronomia, a musicalidade e a estética negra luandense. Logo no voo de travessia - de São Paulo (Brasil) à Luanda (Angola) ver um quadro formado por comissárias e comissários, majoritariamente negras (os) deu-me uma sensação de felicidade e de representatividade que me levou a pedir para tirar uma foto com uma parte do quadro com o intuito de mostrar às crianças brasileiras e também às pessoas adultas, pois importa mostrarmos às nossas crianças negras possibilidades, além dos lugares que dizem ser o nosso, geralmente o da sub-representação.

Figura 1 – Foto com comissárias de voo de São Paulo (Brasil) à Luanda (Angola)



Fonte: Imagem cedida pela autora Viviane Marinho Luiz

Nos voos brasileiros em que fiz, também em projetos de educação (Programa de Extensão Universitária) observei uma quantidade inexpressiva de comissárias (os) negras (os). Eu nunca tinha tido a oportunidade de ouvir durante um voo seleções musicais africanas, sul-africanas, angolanas, e outras tantas que remetem às várias Áfricas. E lá, chegando (em Luanda - Angola) tanto na universidade como em outros espaços deparar-me com a pluralidade linguística (línguas nacionais) e cultural e com as similaridades do povo angolano de Luanda e outras províncias, e ver a representatividade de pessoas negras em cartazes, literatura, outdoors foi uma experiência valorativa a de estar em um mundo negro, onde as pessoas se pareciam comigo em muitos aspectos.

Ao mesmo modo senti-me impactada com o trabalho das muitas zungueiras. Boa parte delas trabalha ornada com belíssimos tecidos africanos por sobre o vestuário, usam diferentes penteados e uma variedade de tranças e extensões nos cabelos, mães (ou não) com criança envolvida (com amarrações) em tecidos nas costas e os produtos de venda sobre as cabeças ou em tecidos no chão, (é costumeiro entre elas a venda de produtos tradicionais da alimentação de Luanda como: jingubas – amendoins doce ou salgado, as frutas locais – como a jinguenga, peixe-seco, kisangwa – uma espécie de bebida tradicional preparada com milho, chá de caxinde – para nós no Brasil chá de erva doce, e tudo mais).

Elas, as zungueiras, são vendedoras ambulantes que driblam o sistema para vender seus produtos. Elas *levam corrida* dos fiscais, expressão angolana para designar o confisco de seus produtos, caso sejam pegas. Estreita relação com minha história: minha avó materna Noêmia Rodrigues, uma sacerdotisa da umbanda, cuja memória afetiva que trago é a do

acolhimento, da benfeitoria e da pertença a religiosidade afro-brasileira, já que na umbanda as representações são de índios, caboclos, preto-velho, diferentemente do candomblé, também religião de matriz africana em que são cultuados os orixás africanos.

Minha avó, Noemia Rodrigues, também ambulante (vendedora de doces) viveu essa situação de correr dos fiscais, não em Luanda, a capital de Angola, mas em São Paulo, a maior capital brasileira. Os fiscais, geralmente homens, lhe *davam corrida* quando estava a lutar para trazer o sustento para a família, e toda a vida material, já que do seu trabalho em “casas de família” e como ambulante comprou o terreno da casa onde moro atualmente, casa construída por meus pais, residentes em Campinas, cidade do interior do estado de São Paulo; meu pai Juvenal Luiz, paraibano da cidade de Campina Grande não teve acesso a escolaridade alguma, no entanto, era um exímio pedreiro e contador de histórias, imagino eu que teve contato com a literatura de cordel, visto ter vindo da Paraíba, conhecida por essa modalidade literária. Minha mãe, Ide Aparecida Rodrigues Luiz, de Americana, no interior do estado de São Paulo, estudou até o quarto ano, era uma feminista a seu modo, aconselhando e mostrando com seu exemplo de vida às suas filhas biológicas e agregadas, a não serem dependentes de homem. Era uma reconhecida trançista. A trança é um conhecimento tradicional afro-brasileiro, aprendizado ancestral geralmente transmitido de mãe para filhas, de avó para filhas, netas e sobrinhas. E trabalhava como faxineira.

Há similaridade nas trajetórias das zungueiras angolanas com a trajetória das avós, mães e tias negras brasileiras, sobretudo, ao pensarmos a base da pirâmide social, as trabalhadoras alijadas de trabalhos formais, e no caso brasileiro de maior marginalização socioeconômico às mulheres negras. Por essas questões de entrecruzamento e similaridades é que lutamos também no campo da educação, por compreendermos que o acesso à educação traz empoderamento, ainda que não ignoremos os recortes, classista, racial e de gênero sobre o alijamento e a desvalorização das produções da intelectualidade negra. Para o feminismo negro, empoderamento possui um significado coletivo. “*Trata-se de empoderar a si e aos outros e colocar as mulheres como sujeitos ativos de mudança*”. (RIBEIRO, 2017)¹.

Pelas questões apresentadas trazer já de início uma epígrafe com as contribuições da intelectual Nilma Lino Gomes é também reconhecer a luta das mulheres negras, e de nossas experiências feministas apresentadas não nominalmente ou de forma conceitual, mas nas vivências de resistência de nossas raízes, daquelas que nos antecedem sinalizando que nossa

¹ Ver: O que é o empoderamento feminino? por Djamila Ribeiro — publicado 25/09/2017 00h33, última modificação 22/09/2017 09h37. Acesso em 04 de abr. de 2018.

luta vem de longe, com nossas ancestrais, com nossas mães, avós e tias que não tiveram esse acesso, visto não terem tido opções além dos trabalhos subalternizados, mas nos deram condições para nos forjarmos projetando o estudo como possibilidade outra, ainda que nossas trajetórias (das intelectuais negras que acessaram e produzem conhecimento) tenham sido em muitos casos marcadas pela experiência de trabalhar ainda criança, como empregada doméstica e/ou cuidadora de crianças, o segundo caso, meu ingresso profissional na adolescência.

Outra intelectual engajada no campo do feminismo negro e na discussão do empoderamento das mulheres negras tanto no campo simbólico como no campo objetivo e material é Sueli Carneiro, filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro, fundadora e atual diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra e uma das principais autoras do feminismo negro no Brasil. Ela nos ensina que:

[...]. Alia-se nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio. (CARNEIRO, 2005).

Nesse sentido, trazê-las é anunciar as interlocutoras e as referências brasileiras para as mulheres negras que adentram os espaços acadêmicos e se inserem na luta antirracista no contexto da academia, espaço hegemônico branco e historicamente cerceador das minorias² indígenas e negras. É denunciar a inferiorização das mulheres negras, bem como de sua produção cultural e do seu lugar enquanto sujeito que conhece, transforma e transforma-se.

Sobre ser sujeito de conhecimento, meu intercâmbio (doutorado sanduíche em Luanda) propiciou-me uma experiência de sororidade, ou seja, de “irmandade” com as feministas africanas, sobretudo comungando do aspecto de dimensão ética, política e prática

² Minorias entendidas aqui não no sentido numérico/populacional, mas sim em representatividade, contemplando mulheres, negros, índios, ciganos, outras minorias étnicas e raciais, e as pessoas com deficiência e todos os segmentos sociais que podem pleitear as ações afirmativas. As ações afirmativas definem-se como políticas públicas (e privadas), voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. Na sua compreensão, a igualdade deixa de ser simplesmente um princípio jurídico a ser respeitado por todos e passa a ser um objetivo constitucional a ser alcançado pelo Estado e pela sociedade. (GOMES, 2002, p.129).

deste movimento de busca por igualdade de direito entre os gêneros a partir do pensamento feminista africano. Tive o feliz convite por parte da mana *Siza (Sizaltina)* para acompanhar as reuniões mensais do Coletivo Ondjango Feminista, durante os meses que estive em Luanda (de março a agosto de 2017) e participar do 2º Fórum Anual do Ondjango Feminista intitulado “*Reivindicando os nossos espaços, ampliando as nossas vozes*” (em 24 e 25 de junho de 2017, no Instituto Superior de Angola) onde pude ter acesso ao movimento de resistência e politização dos direitos das mulheres angolanas, participando de painéis e workshop de temas variados.

O Fórum consistiu de um fim de semana de partilha, desde as caronas (boléias – como se diz em Luanda) para o deslocamento, e da alimentação vegetariana e tradicional, com suco natural de frutas nativas, tudo conseguido com doações, literalmente um fim de semana de partilha de trajetórias com um programa estruturado pelo debate e discussão com Painéis, Seminários e Workshops com os seguintes temas: *Espaços institucionalizados, Espaços de resistência, Espaço cívico I: a rua nos pertence, Espaço virtual: prós e contras do ativismo virtual, Crítica feminista do capitalismo, Ativismo: ferramentas criativas para a revolução, A política do corpo, A questão da língua em Angola: entre espaços restritos e inexistentes, Íntimo e Privado: Conversas sobre mulher, sexualidade e Prazer, Desafiando o Silêncio, Ecos e reverberações, Espaço cívico II – hora H: Quem vem pra rua? Espaço virtual II: das redes sociais para as ruas, Espaço econômico II: criando economias alternativas, Feminismo e religião: perspectivas de mulheres cristãs e feministas e a Plenária de encerramento: Reflexões, lições e perspectivas.*

O Fórum foi para mim uma experiência singular de participação e ativismo social e intelectual a partir do pensamento feminista africano, com painéis, workshops e os seminários discriminados. E as reuniões mensais foram marcadas por debates de filmes, oficinas e workshops voltados para temas como patriarcado, política e cidadania para além do voto, onde tive também indicações de filmes, artigos e referencial teórico como por exemplo *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*, organizado pelas escritoras (Paulina Chiziane - moçambicana e Dya Kasembe – angolana) e a *Carta de princípios feministas para as feministas africanas*, traduzida para o português por Sizaltina Cutaia, Âurea Mouzinho e Florita Telo, sendo este último documento o resultado da participação dessas três ativistas angolanas no Fórum Feminista Africano realizado entre 15 e 19 de Novembro de 2006 em Acra, Gana.

Como nos ensina Du Bois, líder político das primeiras décadas do século XX e um dos primeiros negros nos Estados Unidos a construir uma carreira acadêmica “a educação [...] tem sido sempre, e sempre será, um elemento de perigo e revolução, de insatisfação e descontentamento”. (Du Bois, 1999, p.83).

Entendendo a educação, como sugerem os (as) autores (as) acima mencionados, como uma opção ética e política, e, portanto, não-neutra, desde o ano de 2003 trabalho com formação das relações étnico raciais. Atualmente trabalho nos espaços escolar com as (os) professoras (es) da Rede Municipal de Campinas, e não escolar (em ONGs e projetos sociais) pensando práticas pedagógicas antirracistas por entender a necessidade de rompermos com a invisibilidade, o apagamento, e, portanto, com o epistemicídio em relação aos conhecimentos que remetem a uma cosmovisão africana.

Para ilustrar essa situação de epistemicídio e de práxis revolucionária no campo da educação é pertinente mencionar a perseguição às obras que fazem menção ao conteúdo da cosmovisão africana. Recentemente (em março de 2018) vimos a escritora Kiusam de Oliveira, professora na Universidade Federal do Espírito Santo, e professora de educação infantil por 23 anos ter seu livro *Omo-Oba: histórias de princesas* (altamente premiado) ser vítima de censura e fundamentalismo religioso, e, por conseguinte a exigência de alguns pais pela substituição do material, o que não ocorreu em função da denúncia da mãe de um aluno que se sentiu ofendida com a promessa de outro livro ser colocado em substituição ao da escritora negra Kiusam. Houve enfrentamento social, repercussão e articulação via redes sociais, sobretudo das escritoras negras seguida da retratação por parte da escola Sesi de Volta Redonda (RJ).

O livro *Omo-Oba: histórias de princesas* trabalha com os mitos africanos geralmente desconhecidos do público, e conta a história de seis princesas africanas. Diante de situações como essa vemos a contínua necessidade de combatermos o desconhecimento e estarmos engajadas para a efetivação de uma educação antirracista que retire a representatividade da pessoa negra ao restrito lugar da subserviência, portanto o da sub-representação.

E especialmente sobre a questão de gênero, é fundamental que nossas meninas se vejam também representadas como personagens ativas e propositoras. Atentemos para o fato de que as escritas que reverberam a mitologia grega (europeia) não sofrem contestação como frequentemente são submetidas as escritas de valorização da mitologia africana.

Como diz bell hooks (nascida Gloria Watkins e que adotou o nome de sua bisavó e pede que o usem assim em minúsculo), o empoderamento diz respeito a mudanças sociais numa perspectiva antirracista, antilutista e antissexista por meio das mudanças das instituições sociais e consciência individuais.

Para hooks é necessário criar estratégias de empoderamento no cotidiano, em nossas experiências habituais no sentido de reivindicar nosso direito à humanidade.

Logo, o empoderamento sob essa perspectiva significa o comprometimento com a luta pela equidade. Não é a causa de um indivíduo de forma isolada, mas como ele promove o fortalecimento de outras mulheres com o objetivo de alcançar uma sociedade mais justa para as mulheres. É perceber que uma conquista individual de uma mulher não pode estar descolada da análise política.³

A intelectual bell hooks, teórica feminista e ativista social estadunidense em seu texto *Intelectuais negras* nos instiga a agirmos de forma a darmos visibilidade às produções que enaltecem a vida por se tratarem de proposições em prol da coletividade humana. Aproximo-me da proposição de bell hooks que afirma o fato de que embora o trabalho intelectual demande tempo, exaustão e solidão, não deve visar o ego pessoal, pois ainda que traga singular realização, o seu intuito é corroborar para o bem coletivo. Portanto, fortalecer a autoestima da criança negra a ponto de fomentar nela o desejo e dar-lhe condição para se tornar uma escritora é fortalecer o desenvolvimento da coletividade humana.

Quando o trabalho intelectual surge de uma preocupação com a mudança social e política radical quando esse trabalho é dirigido para as necessidades das pessoas nos põe numa solidariedade e comunidade maiores. Enaltece fundamentalmente a vida. (bell HOOKS, 1995, p.478).

Essas interlocutoras até agora mencionadas nos ajudam a pensar a práxis pedagógica no sentido da não dicotomia intelectualidade e realidade concreta. Vejamos:

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmou desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam — o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes. (bell HOOKS, 1995, p.466).

³ Ver em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/971/o-que-e-o-empoderamento-feminino>. Acesso em 04 de abr. de 2018.

Sem reduzir a questão da descolonização ao aspecto da libertação da mente, trago acima as contribuições de bell Hooks no sentido da mudança paradigmática por ela anunciada da mulher negra como intelectual, passando da condição de objeto a sujeito cognoscente, transformação significativa ao se pensar a produção do conhecimento.

Faço as considerações acima no sentido de demonstrar o meu lugar social da fala, mulher, negra e produtora de conhecimento político - acadêmico, concordando assim com as contribuições dessas interlocutoras. Nesse sentido, também em diálogo com Maria Aparecida Silva Bento, estudiosa atenta à dimensão da branquitude vale considerar que “*De fato, como militantes do movimento negro, temos uma visão de mundo necessariamente marcada por essa pertença*”. (BENTO, 2002, p. 45). E que tanto os homens negros como as mulheres negras são marcados pela pertença racial, porém há especificidades que devem ser mensuradas ao tratarmos das mulheres negras.

Sociologicamente falando, a família moderna surgiu junto com o desenvolvimento da sociedade capitalista, mais tarde industrial moderna, na qual se processou uma redefinição não só das relações entre as classes, mas também de gênero. A família, que possuía funções produtivas, privatizou-se, construindo-se um mundo “feminino”, privado, da casa, que veio a se colocar como oposto ao mundo público, da rua, que se tornou masculino nas práticas, na ideologia e no imaginário social. As mulheres passaram a ser definidas socialmente segundo a ausência de requisitos necessários nesse mundo público ao qual não tinham acesso. Seu lugar era na esfera privada definida pelas suas relações na família, como filhas e esposas, e não na esfera pública definida pelos princípios universalistas e igualitários do mercado e, mais tarde, da cidadania. (VAITSMAN, 2001, p.13).

Vemos acima as contribuições da socióloga e pesquisadora-titular da Fundação Oswaldo Cruz Jeni Vaitsman, porém fazemos a consideração de que, se as mulheres brancas foram historicamente forjadas ao espaço doméstico, diferentemente, as mulheres negras foram forjadas no contexto do trabalho, especialmente ao nos atentarmos para o contexto histórico do escravismo colonial. Para fazer tal diferenciação trago as contribuições da filósofa Djamila Ribeiro ao mencionar que:

Reconhecer o status de mulheres brancas e homens negros como oscilante nos possibilita enxergar as especificidades desses grupos e romper com a invisibilidade da realidade das mulheres negras. Por exemplo, ainda é muito comum a gente ouvir a seguinte afirmação: “mulheres ganham 30% a menos do que homens no Brasil”, quando a discussão é desigualdade salarial. Essa afirmação está incorreta? Logicamente, não, mas sim do ponto de vista ético. Explico: mulheres brancas ganham 30% a menos do que homens brancos. Homens negros ganham menos do que mulheres brancas e mulheres negras ganham menos do que todos. (RIBEIRO, 2017, p. 40).

Intelectuais engajadas (os) tomam partido a favor da vida humana em sua totalidade, e sem realizar uma sororidade seletiva adentram a academia e atuam politicamente anunciando a opção ética e filosófica como práxis revolucionária, portanto “prático-crítica”.

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. (MARX; ENGELS, 1984, p.12).

Trata-se de olhar para o concreto, e de se colocar de forma propositiva compreendendo as múltiplas determinações que atingem de forma diferenciada os grupos sociais que abrangem a sociedade. “A população é uma abstração se desprezamos, por exemplo, as classes de que se compõe. [...]. O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade”. (MARX, 1983, p. 218).

Da mesma forma a categoria classe torna-se uma abstração se não considerarmos o seu interior, ou seja, os grupos que compõem tal categoria. Vejamos o que nos ensina o Dr. em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Silvio Luiz de Almeida, em seu artigo *Estado, Direito e Análise materialista do racismo*:

Logo, o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de classes, até porque uma noção de “classe” que desconsidera o modo com que esta mesma “classe” se expressa enquanto relação social objetiva torna o conceito uma abstração vazia de conteúdo histórico. As classes quando materialmente consideradas também são compostas de mulheres, pessoas negras, indígenas, gays, imigrantes, pessoas com deficiência, que não podem ser definidas tão somente pelo fato de não serem proprietárias dos meios de produção. São estes os indivíduos concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como “classe” e como “minorias” nas condições estruturais do capitalismo. Para entender as classes em seu sentido material, portanto, preciso, antes de tudo, dirigir o olhar para a situação real das minorias. A situação das mulheres negras exemplifica isso: recebem os mais baixos salários, são empregadas para os “trabalhos improdutivos” (aqueles que não produzem mais-valia, mas que são essenciais, a exemplo das babás e empregadas domésticas, em geral negras que, vestidas de branco, criam os herdeiros do capital [...]). (ALMEIDA, p.748-749).

As múltiplas determinações que atingem grupos sociais distintos devem nos levar a problematizar e questionar o discurso meritocrático que nega a diferença/alteridade e desconsidera as assimetrias de poder entre brancos e não brancos, entre pessoas das diferentes classes sociais, entre homens e mulheres, entre pessoas de diferente orientação sexual.

Segundo uma proposição liberal e meritocrática, basta que haja esforço pessoal para que os indivíduos sejam bem-sucedidos e acessem as oportunidades que “são para todos”. A lógica capitalista é orientada pelo mercado e por sua “mão invisível” que dita regras. E, nesse sentido, prioriza as leis do mercado, em detrimento da vida humana; tampouco leva em conta a diferença, e, pelo contrário, corrobora para a negação do diverso veiculando um discurso pseudo universalista e humanitário, segundo o qual todos têm direitos iguais juridicamente – mesmo que esses não sejam efetivados no plano real.

Como denunciam as feministas, sobretudo as feministas negras, e interlocutores do movimento negro trata-se de um modelo universal abstrato que tem como referência o indivíduo genérico do liberalismo, que é o homem proprietário e branco.

Diante de realidades de desigualdade e injustiças sociais é fundamental o engajamento de homens e mulheres para que haja a transformação e alteração do status quo, e para isso faz-se necessário o ativismo social numa perspectiva plurivocal, no sentido do não apagamento da alteridade possibilitando o direito de pessoas de diferentes grupos sociais (cor, classe, religião, orientação sexual) terem vez e voz para a efetivação dos múltiplos processos de libertação humana. É cada vez mais atual a máxima em prol da transformação: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. (MARX; ENGELS, 1984, p.12).

Entendo que escrever um memorial de formação implica narrar meu próprio caminho, porém não de maneira isolada, mas optando por fazer desse texto um ampliador das vozes e do pensamento de interlocutoras negras que têm um projeto de mundo e de transformação do mundo, portanto de resistências que vêm de longe. Djamila Ribeiro ao mencionar sobre Lélia Gonzales, uma de nossas protagonistas da resistência racial e de gênero diz:

Lélia Gonzales, também refletiu sobre a ausência de mulheres negras e indígenas no feminismo hegemônico e criticou essa insistência das intelectuais e ativistas em somente produzirem um feminismo europeu, sem dar a devida importância sobre a realidade dessas mulheres em países colonizados. A feminista negra reconhecia a importância do feminismo como teoria e prática no combate às desigualdades, no enfrentamento ao capitalismo patriarcal e desenvolvendo buscas de novas formas de ser mulher. Entretanto, Gonzales afirmava que somente basear as análises no capitalismo patriarcal não dava conta de responder às situações de mulheres negras e indígenas da América Latina, pois para a autora, faltava incluir outro tipo de discriminação tão grave quanto as outras citadas, a opressão de caráter racial.

Gonzales evidenciou as diferentes trajetórias e estratégias de resistências dessas mulheres e defendeu um feminismo afrolatinoamericano colocando em evidência o legado de luta, a partilha de caminhos de enfrentamento ao racismo e sexismo já percorridos. Assim, mais do que compartilhar experiências baseadas na escravidão, racismo e colonialismo, essas mulheres partilham resistências. (RIBEIRO, 2017, pp.25-26).

Parto do pressuposto de que um memorial é singular, autoral e concomitantemente assume o conceito de dialogismo tal como proposto por Mikhail Bakhtin. Para esse filósofo russo, todo o enunciado é um acontecimento, um drama com papéis definidos: o locutor, o ouvinte e o objeto – o assunto de que trata o texto. O que nos torna capazes de dizer algo é o outro. O outro que esteve/está em nós e o outro a quem destinamos nosso dizer. “A ideia de dialogismo ou polifonia foi construída por Bakhtin no campo da teoria literária e da filosofia da linguagem”, ensina Amorim (2004, p. 15).

Indo diretamente ao autor:

[...] em toda enunciação [...], renova-se sem cessar essa síntese dialética viva entre o psíquico e o ideológico, entre a vida interior e a vida exterior. [...]. A palavra revela-se, no momento de sua expressão, como produto da interação viva das forças sociais. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 1992, p. 66).

Discuto de forma sucinta algumas de minhas inquietações como aluna no percurso da graduação à pós-graduação. Esse é o recorte que pretendo fazer, e o faço porque é a partir de um lugar social, histórico e geograficamente demarcado que inicio minha imersão nas discussões dos movimentos negros organizados, sobretudo com um grupo de estudantes universitários de Piracicaba em sua maioria negros, militantes pela promoção da igualdade racial, e cujo intuito sempre fora a inserção e a permanência dos jovens de baixa renda na faculdade, especialmente na Universidade Metodista de Piracicaba.

Os coletivos estavam compostos em sua maioria por universitários de Piracicaba respectivamente denominados Auê e Nadu, havia entre nós, também alguns estudantes

angolanos, como na época, o estudante de fisioterapia Luciano Chingui que me acolheu em Angola, dez anos depois de nosso convívio em Piracicaba, por ocasião do meu doutorado sanduíche em Luanda (Angola), no ano de 2017, não mais como estudante, mas como professor doutor das Ciências da Saúde e como Vice-Reitor da Universidade Metodista de Angola (no campus de Cacuaco). Ainda sobre os coletivos, num primeiro momento, estabelecemos um diálogo com a universidade e com proposições de mudanças, considerando os dados do primeiro censo étnico-racial, coordenado pela professora e psicóloga Telma Regina de P. Souza, colaboradora do Nadu, que levantou a discussão pautada em dados catalogados e reveladores de quão branca era a composição do quadro universitário unimepiano.

Os coletivos estavam em sintonia com a luta dos vários movimentos de pessoas negras e não negras por ações afirmativas entendidas como um conjunto de ações políticas concretas visando à reparação histórica e à equalização de oportunidades aos grupos socialmente marginalizados e discriminados, herdeiros de desvantagens acumuladas historicamente. Integrantes dos coletivos se formaram, e deram continuidade nos cursos de mestrado e doutorado, boa parte com foco na temática de Educação, Cultura e Ativismo social.

Posteriormente também passo a participar das discussões promovidas pelo frei Davi, coordenador geral da ONG Educafro⁴.

Considero ser importante narrar o percurso da pesquisa e de minha trajetória acadêmica, que, desde o início - na licenciatura em Pedagogia -, tem foco nas questões étnico-raciais, relacionadas à racialização da sociedade e das consequências históricas herdadas pelos jovens negros que pleiteiam direitos e oportunidades de acesso e permanência nas universidades.

Foi durante os anos de graduação que acompanhei a efervescência da discussão por ações afirmativas na educação e estudei sobre o tema, que me colocava na condição de quem tem o direito à educação, e pleiteei, no primeiro ano do curso, as cotas sociais que a universidade disponibilizava.

No ano de 2003 foi sancionada a Lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003), que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação do ano de 1996 e institui a obrigatoriedade da História e Cultura Africana e Afro-brasileira no currículo escolar.

⁴ A ONG Educafro (Educação e Cidadania de Afro-brasileiros e Carentes) tem Frei Davi como um dos expoentes na promoção de cursos de formação política e educacional dos jovens afro-brasileiros. Os cursos para os bolsistas da Educafro têm como foco os temas de raça, classe e conjuntura política, sendo a ONG vinculada à ala da igreja católica e convergente ao posicionamento político da esquerda socialista.

Esse é um período histórico de elaboração de conceitos teóricos e ações políticas e sociais, uma vez que um conjunto de ações concretas de acesso à educação e políticas de ações afirmativas no campo da educação é forjado sendo travada pelos diferentes movimentos sociais a discussão por cotas nas universidades e outras ações históricas de reparação.

Junto com a vida acadêmica, vieram as participações em coletivos de estudantes, centros acadêmicos e núcleos de educação popular. É durante esse processo como estudante universitária que dou os primeiros passos em direção à politização ao participar dos espaços voltados à formação política que tinham como base os grupos socialmente marginalizados e uma agenda propositiva pelos direitos sociais desses grupos.

Enquanto aluna do curso de Pedagogia, eu participava das discussões do movimento social negro pela aprovação da lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003) e inseria-me na luta pessoal e ao mesmo tempo coletiva para transitar da condição de objeto de estudo para a condição de sujeito da própria história e como produtora de conhecimento, e isso se deu paulatinamente em um processo de apropriação dos conceitos discutidos quando realizei o projeto do meu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o tema das ações afirmativas em educação. Esse não era apenas “um tema”, era o sentido e construção da própria vida ao estudar e elaborar as argumentações em defesa das ações afirmativas na área da educação e das cotas para negros na universidade.

Cursei graduação em pedagogia na Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP) no período de 2002 a 2005, coleei grau em janeiro de 2006. Foi durante os anos da licenciatura que comecei a ter outro olhar para os segmentos populacionais herdeiros das desigualdades sociais acumuladas historicamente. Confrontei minhas posições, valores e crenças com os clássicos da sociologia e com a provocação de professores que, diante de minhas colocações, devolviam-me outras. Diria, hoje, que fui elaborando conceitos, deixando para trás pré-conceitos e tornando-me, pouco a pouco, militante no campo da Educação... (LUIZ, 2012, p.43).

O período explicitado possui grande relevância na minha formação, tanto acadêmica como extracurricular, em minhas incursões nos grupos de formação voltados aos direitos sociais e à formação política.

A participação nesses grupos me confrontava com as práticas pedagógicas alienantes e alienadoras que não pretendiam rupturas no que tange ao *status quo*. O tempo da licenciatura possibilitou-me refletir sobre as práticas pedagógicas que me foram apresentadas por alguns professores que tinham uma visão crítica em relação às mazelas das desigualdades sociais, culturais e econômicas e davam indícios das possíveis formas de enfrentamento travadas no campo da educação, reconhecendo - como propõem as teorias pedagógicas contra-

hegemônicas -, que a educação não transforma a realidade, mas, em determinadas circunstâncias, pode cumprir um papel fundamental nesse processo. (SAVIANI, 2008).

Na disciplina ministrada pelo professor de História e Geografia, Claudio Borges da Silva, entro em contato com o referencial teórico tanto de historiadores como de geógrafos críticos em relação ao modo de sociabilidade capitalista, para citar um trago a referência do intelectual brasileiro Milton Almeida dos Santos (Milton Santos) reconhecido internacionalmente pela comunidade acadêmico-científica em relação a sua contribuição para a geografia. Em relação a filmes que me foram apresentados e que foram cruciais para uma discussão profícua sobre o papel social da escola e do ensino de História e Geografia no Ensino Fundamental destaco *Quando tudo começa*, de Bertrand Tavernier (1997), que, mesmo se passando em um contexto diferenciado do Brasil, retrata questões sobre a realidade social da comunidade no entorno da escola; sobre as condições de trabalho do professor; sobre burocracia e sistema e sobre a situação da infância dos filhos de trabalhadores desempregados.

Foi no ano de 2004, período de efervescência dos meus estudos sobre ações afirmativas, que o professor Claudio trabalhou com um documento recente e de grande relevância para a luta histórica da população negra brasileira, a Resolução do Conselho Nacional de Educação – Câmara Plena (CNE/CP) nº 01, de 17 de junho de 2004, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, o que para mim demonstrou sua percepção com a pauta de luta dos movimentos sociais. E essa leitura estava afinada com os estudos que eu vinha realizando sobre a temática étnico-racial devido também ao processo de elaboração do projeto de monografia.

O estudo das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana foi importante para dar continuidade à discussão na qual eu ainda era “iniciante” como produtora de conhecimento. Esse documento do ano de 2004 traz aos educadores propostas de práticas pedagógicas de combate ao racismo tendo sido orientado por pesquisadores e referências de autores africanos e afro-brasileiros (as), tais como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, relatora do documento.

O trabalho de conclusão de curso, cujo tema por mim escolhido, pelas justificativas já explicitadas, foi Ações afirmativas na educação superior: cotas para negros (as) nas universidades, sob a orientação da socióloga Prof.^a Dr.^a Silvana Paccola.

Em relação aos anos do mestrado, ingressei com um tema que de certa maneira representa uma continuidade aos estudos do TCC, que tratou da educação das relações étnico-raciais com o enfoque nas ações afirmativas. Realizei a pesquisa com o recorte voltado ao aprofundamento teórico sobre as comunidades tradicionais quilombolas, com vivência na região do Vale do Ribeira, e tendo como estudo de campo a comunidade quilombola Ivaporunduva, localizada no município de Eldorado, entre os estados de São Paulo e do Paraná. Pesquisar sobre quilombos tem também uma dimensão política de validação dos conhecimentos dos povos originários, compreendendo o ethos quilombola que está pautado num modo de organização social coletiva, em que os modos de produção da vida são coletivos e não particulares.

Estudar os quilombos é também ampliar a discussão do segmento negro da sociedade no sentido de reparação histórica. É trazer a história a partir dos descendentes dos negros escravizados e não sob a ótica de quem escravizou. É, como sugere o antropólogo Dagoberto José Fonseca, uma mudança conceitual de escravo para escravizado, (FONSECA, 2009) sem a naturalização da condição de escravo, pois o primeiro termo oculta o sistema de exploração do homem pelo homem e o processo de aquilombamento e de resistências ao escravismo.

Em sintonia com o documento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2004), utilizo o termo reeducação por entender que já nos educamos com os valores civilizatórios eurocêntricos e necessitamos nos reeducar, ou, melhor dizendo, nos deseuropeizar.

Considero a urgência e a necessidade de um processo de reeducação das relações étnico-raciais. A reeducação passa por uma revisão conceitual, como já explicitado acerca da não naturalização da exploração, ao distinguirmos a origem epistemológica dos conceitos tais como escravos e escravizados, pobres e empobrecidos, submissos e submetidos. É preciso rever nossas referências mais fundantes, não no sentido de rejeitá-las, mas no sentido de traçarmos uma constante atualização conceitual, e ao revisitarmos a História responsabilizarmos os opressores para que estes tenham a oportunidade de se humanizarem. Sendo assim, ainda que nas Diretrizes observamos a utilização do termo mercados de escravos ao fazer menção a Fanon, devemos sim atualizá-lo, mas também atentarmos para o conjunto da obra fanoniana que não naturaliza a condição em que foram submetidas as pessoas escravizadas, antes problematiza e contesta a exploração do homem pelo homem.

Para reeducar as relações étnico-raciais no Brasil, é necessário fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados. É preciso entender que o sucesso de uns tem o preço da marginalização e da desigualdade impostas a outros. E então decidir que sociedade queremos construir daqui para frente. Como bem salientou Frantz Fanon, os descendentes dos mercadores de escravos, dos senhores de ontem, não têm, hoje, de assumir a culpa pelas desumanidades provocadas por seus antepassados. No entanto, têm eles a responsabilidade moral e política de combater o racismo, as discriminações e, juntamente com os que vêm sendo mantidos à margem, os negros, construir relações raciais e sociais sadias, em que todos cresçam e se realizem enquanto seres humanos e cidadãos. Não fossem por estas razões, eles a teriam de assumir, pelo fato de usufruírem do muito que o trabalho escravo possibilitou ao país. (BRASIL, 2004, p.14).

Meu percurso de mestrado foi de imersão na discussão de quilombos a partir das narrativas dos sujeitos quilombolas e também das referências nos estudos da temática.

As questões que busquei responder têm uma proporção intergeracional na medida em que me dispus a compreender como as crianças da comunidade Quilombo Ivaporunduva significam sua história e a história de seu povo, e como são significados seus conhecimentos pelos narradores adultos da comunidade.

Volto o meu olhar para as narrativas das crianças do Quilombo Ivaporunduva, apreendendo seus conhecimentos sobre a história do seu povo e suas interpretações dos desafios enfrentados pela comunidade, sobretudo os que dizem respeito à territorialidade.

No início, traço o objetivo de, entrevistando as crianças da comunidade tradicional, compreender os modos como elas enunciam e significam o quilombo e os espaços dos quais participam, delimitando a participação e sociabilidade infantil nos espaços físicos da igreja, junto à família, da praça, da escola e dos espaços organizados pelas reuniões da Associação Quilombo de Ivaporunduva.

Para tanto, elenquei algumas perguntas que me orientassem nas entrevistas: a) O que sabem as crianças do Quilombo Ivaporunduva sobre a história deste quilombo?; b) Quem lhes contou/conta a história que narram?; c) Como significam sua história e a história de seu povo?; d) Como são significados seus conhecimentos pelos narradores adultos da comunidade?

As entrevistas com as crianças partem de dois fundamentos: a) as condições concretas de vida da comunidade: a preocupação da liderança local no sentido de fortalecer os mais jovens para a continuidade da luta pela garantia do território, promovendo para esse fim

cursos de formação política e liderança⁵ e b) fundamento metodológico: no Quilombo Ivaporunduva vive um número significativo de crianças abaixo de 12 anos (80), representando um total elevado comparado com o número de 322 moradores.

No decorrer do trabalho de campo e à medida que fui adensando os estudos teóricos e refletindo sobre eles, ao mesmo tempo em que continuava junto à comunidade, vivendo momentos de suas vidas; desdobramentos foram acontecendo e novos procedimentos foram necessários.

Nas entrevistas, as crianças traziam os discursos dos mais velhos, que eu também estava ouvindo enquanto participava com eles em diferentes momentos já descritos acima: afinal, assumo com Bakhtin (1992) que as palavras ouvidas estão repletas de palavras outras, de outros momentos próximos ou remotos, “[...] as palavras dos outros introduzem sua própria expressividade, seu tom valorativo, que assimilamos, reestruturamos, modificamos” (p.314). Porque os enunciados não são indiferentes uns aos outros, porque eles se conhecem e se reconhecem, foi necessário entender os das crianças como respostas a enunciados anteriores.

Foi a partir dos enunciados das crianças que surgiu a necessidade de ouvir também os adultos, visto que o aspecto intergeracional, as relações sociais estabelecidas nas interações intra e entre famílias e comunidades quilombolas irmãs são evidentes na fala das crianças quilombolas de Ivaporunduva. Por isso a exposição daquela pesquisa pretendeu revelar – e assim o fez - o movimento próprio da nossa sociabilidade, ou seja, do modo de sermos sociais, partícipes incondicionais do drama humano porque somos as relações sociais encarnadas em nós (MARX, 1845/46-1984; VIGOTSKI, 1924-2000); produzimos nossa história e somos constituídos por ela.

Conviver com os quilombolas para realizar a pesquisa de cunho etnográfico possibilitou a mim a apropriação e a compreensão do modo coletivo como eles se relacionam com a terra, seu principal meio de produção e reprodução da vida, bem como a compreensão

⁵ O Movimento Eclesial de Base (MEB), a Educafro (Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes) e o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) foram marcos para a liderança local de Ivaporunduva por meio da realização de cursos de formação. Os cursos tinham como foco os temas de raça, classe e conjuntura política. O MEB, na década de 80, ala da igreja católica vinculada ao posicionamento político da esquerda socialista, através das Irmãs Pastorinhas (Maria Sueli Berlanga e Ângela Biagioni), realizou estudos de personagens bíblicas femininas enfatizando sua força para superar os momentos de dificuldades, despertando o potencial político das mulheres para o enfrentamento de questões práticas da vida na comunidade como: a canalização da água, que só foi possível mediante articulação feminina; a reivindicação por mais balseiros (três) e ônibus escolar para os estudantes da escola quilombola “Maria Antonia Chules Princesa”. A ONG Educafro tem Frei Davi como um dos expoentes na formação política e educacional dos jovens afrodescendentes, visando atingir a inserção dos quilombolas nas universidades.

do modo como estão organizados em forma de associação, tanto para a produção quanto para o escoamento e a venda dos produtos da agricultura familiar.

A pesquisa de mestrado perpassa pela organização territorial e social da vida em comunidade e, por indicação da banca composta para a defesa da dissertação foi publicada em ocasião do Evento Oficina de Cidadania Quilombola, ocorrido nos dias 15 e 16 de julho de 2013. O evento aconteceu no Quilombo Ivaporunduva, voltado à formação política de jovens quilombolas do estado de São Paulo, realizado pela Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania e pela Coordenação de Políticas para a População Negra e Indígena. Eu e Márcia Cristina Américo, pesquisadoras cujo campo de pesquisa comum foi o Quilombo de Ivaporunduva, lançamos os livros: *O quilombo Ivaporunduva e o enunciado das gerações* (LUIZ, 2013) e *Práticas coletivas na construção da vida quilombola: História da comunidade tradicional de Ivaporunduva*.⁶ (AMÉRICO, 2013).

Meu percurso de doutorado é desafiador porque minhas referências são pouco conhecidas e estudadas se comparadas aos teóricos recorrentes nas disciplinas de base ou epistemológicas da academia. Mas diante do desafio sinto-me apoiada por minha orientadora, Anna Maria Lunardi Padilha e demais professoras e professores da pós-graduação e os companheiros (as) pós-graduandos (as) e militantes que acompanham minha produção e convidam-me para comunicações orais em eventos acadêmico-científicos e outras formas de publicação, como coletânea, dossiês, artigos e livros como forma de tornar pública⁷ e socializar a discussão sobre a temática das relações étnico-raciais.

⁶ LUIZ, Viviane Marinho. **O quilombo Ivaporunduva e o enunciado das gerações**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2013; AMÉRICO, Márcia Cristina. **Práticas coletivas na construção da vida quilombola: História da comunidade tradicional de Ivaporunduva**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2013.

⁷ LUIZ, Viviane Marinho; AMÉRICO, Márcia Cristina. *Uma discussão sobre a opção metodológica em pesquisas de cunho etnográfico: a proximidade entre pesquisadores e contexto pesquisado*. In: PADILHA, Anna Maria Lunardi; OMETTO, Cláudia Beatriz de C. Nascimento. (orgs.). (Vários autores). **Trabalho em educação: processos, olhares, práticas, pesquisas**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2011.

Artigo: *Participação infantil no cotidiano de uma comunidade quilombola: aprendendo com os líderes*. Dossiê: Educação das relações étnico-raciais e educação em comunidades remanescentes de quilombos. In: Revista **Comunicações**. Universidade Metodista de Piracicaba. PADILHA, Anna Maria Lunardi, coordenadora do Dossiê. (Vários autores). Faculdade de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Educação. Piracicaba, Ano 21, n.1, jan./jun. 2014.

Artigo: *Narrativas no contexto de uma comunidade quilombola*. In: SILVA, Luzia Batista de Oliveira; PALMA, Carol Manzoli. (orgs.). (Vários autores). **Descortinando e desconstruindo olhares e leituras sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2015.

Artigo: *Uma experiência com formação de professores: a Lei 10.639 e os diferentes modos de ser criança*. In: PEREIRA DE MORAES, Leandro Eliel; POMAR, Valter; BUENO, Adriano. (Eds. e Orgs.) **África e Brasil: História, cultura e educação**. Campinas, SP: co-edição: Página 13 e a Associação de Cultura e Esperança Vermelha, nov. 2015.

Proponho a assunção da subjetividade daquele que realiza a pesquisa, porém sem pressupor que o pesquisador que assume a subjetividade e a não neutralidade da pesquisa científica deva ser descredenciado ou subestimado em relação às suas contribuições teóricas e empíricas ou quanto à objetividade e/ou aos resultados da sua produção acadêmica. Nesse sentido, entendo que toda pesquisa é um recorte no tempo e no espaço.

[...] estar entre os quilombolas, participar com eles de muitas das atividades que lhes pertencem por tradição, não nos faz um deles porque ocupamos lugares diferentes, por outro lado, reconhecemos que não é possível um afastamento tal, que nos isente da subjetividade no momento em que nos propomos conhecer e escrever sobre suas vidas, sua história comum, seus saberes e suas lutas. Reconhecemos a constituição histórica das subjetividades e que qualquer pesquisa representa um recorte no tempo e no espaço e nunca uma verdade estagnada. (AMÉRICO; LUIZ, 2011, p.107-108).

Minha construção como pesquisadora está também ancorada no campo epistemológico de base histórica e filosófica, visto que este campo, ou estes campos, constituem os fundamentos da educação. Entendo que: “a Filosofia é uma filosofia da transformação do mundo. A [...] relação entre sujeito e objeto no plano do conhecimento tem de inscrever-se no próprio horizonte da prática” (VÁSQUEZ, 2007, p.141). E ainda: “É na prática onde o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a terrenalidade de seu pensamento” (idem, p.145). Portanto: “Se a realidade deve ser mudada, a filosofia não pode ser um instrumento teórico de conservação ou justificação da realidade, mas, sim, de sua transformação” (idem, p.115).

Tomando como inspiração o conceito de “terrenalidade” de Vázquez, parto de minha experiência de “terrenalidade” por assim considerar meu envolvimento político-acadêmico.

A tarefa do estudo da história dos negros, da África ou das várias Áfricas existentes no continente africano e em sua diáspora, trouxe e traz à pesquisadora a busca pela visão histórica da totalidade, e, considerando as múltiplas determinações econômicas e simbólicas e a necessidade de que haja um equilíbrio epistemológico que deve passar por histórias e geografias distintas da Europa.

Ao localizar o objeto da pesquisa, qual seja, o conhecimento da vida e da obra do intelectual afro-caribenho Frantz Fanon entendo que apropriar-me de seu pensamento é fazer uma interpretação que não desvincula a África do mundo, já que o martinicano Frantz Fanon foi um insubordinado ao pensar tanto o imperialismo das potências europeias como a estrutura racista de opressão aos países africanos e do Terceiro Mundo que estavam em um processo de luta pela independência e descolonização.

A pesquisa ora apresentada se insere no campo dos estudos da educação das relações étnico-raciais e pretende instrumentalizar e contribuir para a elaboração de práticas pedagógicas em cumprimento à lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003) que traz a obrigatoriedade do ensino da História da África e dos Afro-Brasileiros no currículo escolar.

O tema proposto caminha no sentido de trazer outras representações de África e de seus descendentes, superando o imaginário estereotipado do exotismo, das “guerras tribais” e da subserviência, o que é possível ao trazermos práxis ocorridas em solos africanos, visto que pensar revolução é também pensar a África, no caso de Fanon explicitaremos o caso da Revolução Argelina.

Finalizando essa interlocução vida e pesquisa, no campo das relações étnico-raciais convém mencionar com mais minúcias o período do doutoramento sanduíche em África, na Universidade Metodista de Angola, especialmente porque são poucos os pesquisadores (as) das relações étnico-raciais e da interlocução África-Brasil que tem a oportunidade de colocar os pés em solos africanos, vivenciar outras geografias do conhecimento e articular o ativismo e a intelectualidade, como sugere Molefi Kete Asante, estudioso afro-americano, historiador, filósofo, professor e chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade de Temple e que já publicou 77 livros.

O autor trabalha com a categoria de localização, bastante pertinente para pensarmos a racialidade e a geografia da produção do conhecimento.

Ele deu um tratamento teórico sistemático à perspectiva da afrocentricidade que não significa o eurocentrismo na versão africana, mas trata-se da categoria de localização enfocando outros lugares epistêmicos, e sinalizando para o fato de que “não existe um antilugar. Ou se está envolvido com uma posição ou com outra (...) todos os lugares são posições”. (ASANTE, 2009, p. 103).

O autor destaca as referências africanas e a afrocentricidade como a agência dos povos africanos ao encararem os fenômenos através de uma devida localização que tem como primazia suas próprias expressões culturais, história e conhecimento, ensina que “todas as relações são baseadas em centros e margens e nas distâncias de cada lugar do centro ou da margem” (ASANTE, 2003, p.2). Asante também propõe a injunção entre ativismo e a vida acadêmica, portanto, não dissociando o ativismo social da produção intelectual.

Durante o período do intercâmbio em Luanda (Angola) pude conhecer a participação das mulheres angolanas organizadas em Associações e Coletivos ampliando as referências de produção cultural e intelectual ao se deparar com a realidade de uma das Áfricas reais. Entre

março e agosto de 2017 interagi com pesquisadoras e pesquisadores angolanos e intercambistas de outros países africanos (Cabo Verde, Senegal, São Tomé) que vivem em Angola e estudam a realidade angolana em diferentes campos do conhecimento.

Participei de várias atividades tais como: Seminários de Pesquisa, Palestras (como Organizadora e Palestrante na área da Educação, Antropologia e Ciências Ambientais da Universidade Metodista de Angola - Campus Kinaxixi e Cacuaco) e de eventos da mesma natureza em outras instituições de educação como o Instituto Superior de Angola como ouvinte do FAOFEM-2017 (2º Fórum Anual do Ondjango Feminista), e, no ISCED, participei da Mesa redonda: A lei de Base do Sistema de Educação e Ensino “Lei N.1716”.

Também participei, durante o estágio em Luanda, do 1º Encontro Nacional de Quadros Angolanos Formados na República Federativa do Brasil organizado pela AEBRA (Associação de Estudantes Angolanos formados no Brasil), presidida pela Co-Orientadora Teresa da Silva Neto.

O estágio propiciou-me coletar dados por meio de entrevistas, leituras indicadas e observação - para elaboração de artigos em periódicos no campo da educação das relações étnico-raciais cumprindo as exigências educacionais da lei 10.639 de 2003, sancionada no Brasil e como sugerem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Foram muitas atividades acadêmico-culturais e uma imersão e ampliação do conhecimento, e sobre o recorte de gênero foi-me possível reunir material para trabalhos futuros (artigos acadêmicos) ao realizar atividades como:

- Participação em debates, rodas de conversas, fóruns, palestras de escritores (as), ativistas sociais, pesquisadores(as) e intelectuais que desenvolvem/desenvolveram trabalhos voltados para temas relacionados a literatura angolana, a História de Angola e a participação das mulheres angolanas no processo de luta pela independência e de efetivação dos anos de paz;
- Entrevistas com mulheres angolanas de vários estratos sociais que contribuíram ativamente no processo de luta pela independência de Angola (como combatentes na luta armada, deputadas de diferentes partidos políticos, religiosas, ativistas sociais), dos anos de paz e pelos direitos da mulher.

Pude me desenvolver como mulher, negra, professora, mestre e doutora, ampliando os conhecimentos e sentimentos em relação ao povo africano e, no caso deste estágio, do povo angolano e da intersecção África e Brasil.

Essa experiência singular em Luanda (Angola) me deu ferramentas para uma análise da tese desenvolvida no Brasil, cujo objetivo é a práxis revolucionária de Frantz Fanon, bem como a urgência de no campo da formação das relações étnico-raciais desenvolvermos a práxis revolucionária no contexto escolar.

Seguindo essa orientação, o tema proposto – *A práxis revolucionária do intelectual Frantz Fanon: crítica ao colonialismo europeu em direção à descolonização* - permite ampliarmos as referências da produção intelectual, cultural, médica e psíquica desse pensador. É importante apresentar a sua formação no campo da Medicina, especificamente como médico psiquiatra.

Seus estudos ajudam a compreender uma das categorias de análise por nós escolhida, que diz respeito aos aspectos objetivos e subjetivos da alienação colonial por parte dos colonos e colonizados no contexto da descolonização dos países africanos.

Entendo que, para pensarmos a História de forma integral e não fragmentada, faz-se necessário darmos visibilidade - no campo educacional - às contribuições sociais, culturais e intelectuais que contemplem culturas e geografias variadas caminhando para além dos valores civilizatórios majoritariamente europeus. Por isso, com a presente tese pretendo trazer as contribuições teóricas do intelectual Frantz Fanon a partir da leitura de suas obras, que propõem a crítica ao colonialismo europeu em direção à descolonização.

Césaire (1978, p. 17) traz à nossa compreensão o sentido da colonização que “se esmera em *descivilizar* o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo.” E ainda para pensar a descolonização, ou seja, a luta contra a colonização dou continuidade as contribuições do martinicano Aimé Césaire que diz-nos sobre o que a colonização não é:

“Ela não é; nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de *Deus*, nem extensão do *Direito*”. (CÉSAIRE, 1978, p. 14). Trago o sentido de colonização a partir de Césaire pelo fato de ele ser contemporâneo de Fanon, e também porque Fanon o tinha como referência quando o assunto a ser tratado era a colonização e o colonialismo. Césaire enuncia a seguinte equação:

colonização = coisificação [...]. Falam-me de progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios. E, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias *possibilidades* suprimidas. Lançam-me à cara factos, estatísticas, quilómetros de estradas, de canais, de caminhos de ferro. Mas eu falo de milhares de homens sacrificados no Congo-Oceano. Falo dos que, no momento em que escrevo, cavam à mão o porto de Abidjan. (CÉSAIRE, 1978, p.25).

Césaire ainda faz críticas ao pedantismo cristão e o acusa por ter enunciado equações desonestas:

cristianismo = civilização; paganismo = selvajaria, de que só se podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os índios, os Amarelos, os Negros. Posto isto, admito que é bom pôr civilizações diferentes em contacto umas com as outras; que consorciar mundos diferentes é excelente; que uma civilização, seja qual for o seu génio íntimo, se estiola se se encerrar sobre si mesma; que, aqui, o intercâmbio é o oxigénio e que a grande sorte da Europa é ter sido uma encruzilhada e que o facto de ter sido o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o ponto de acolhimento de todos os sentimentos, fez dela o melhor redistribuidor de energia. Mas então, pergunto: a colonização *pôs verdadeiramente em contacto?* Eu respondo *não*. E digo que da *colonização à civilização* a distância é infinita. (CÉSAIRE, 1978, p. 15).

Na mesma direcção, Fanon se pronuncia sobre os decretos religiosos que corroboram para a exploração humana:

Todas as formas de exploração se parecem. Todas elas procuram sua necessidade em algum decreto bíblico. Todas as formas de exploração são idênticas pois todas elas são aplicadas a um mesmo “objeto”, o homem. (FANON, 2008, p.87).

E quando faz menção ao colonialismo em Argélia, ele explicita que “*O colonialismo luta por reforçar seu domínio e sua exploração humana e econômica*”. (FANON, 1976, p. 15).

Estudar Frantz Fanon implica olhar para a África e atentar para a interseccionalidade ao pensarmos as questões de raça, classe e gênero, analisando as dimensões materiais, subjetivas e epistêmicas, ou, em síntese, analisando os aspectos objetivos e subjetivos advindos da dominação colonial e das formas de colonialidade que se mantêm.

Acerca de Frantz Fanon é possível resumir: Frantz Omar Fanon (1925-1961) foi um psiquiatra, filósofo afro-caribenho, de ascendência francesa e antilhana. Em 1954, com a explosão da revolução argelina, Fanon aderiu à Frente de Libertação Nacional. Esteve

engajado com a transformação social empenhando-se pelo fim do colonialismo e pela libertação dos países africanos.

A justificativa pessoal e teórica para fazer esta pesquisa está associada ao problema que pretendo resolver e caminha no sentido de trazer contribuições para além das eurocêntricas, no sentido de descolonizar o pensamento presente na formação dos intelectuais e dos educadores brasileiros sobre o conhecimento da história dos negros decorrente de múltiplas determinações, entre elas as distorções históricas, a invisibilidade e o desconhecimento acerca dos intelectuais africanos, afro-caribenhos, afro-brasileiros, asiáticos, latino-americanos, etc.

Existe um movimento das minorias discriminadas para que a invisibilidade, as distorções históricas e o silêncio sejam quebrados e a História, de fato, possa ser contada pelos sujeitos de seu processo. Considerando que fomos/somos silenciados historicamente, decidir como queremos nos tornar visíveis ou como queremos contar a nossa história, bem como as referências com as quais pretendemos argumentar e às quais dar visibilidade, são partes integrantes ao processo de descolonização.

Nesse sentido, faz-se importante apresentar outras geografias e outros sujeitos do conhecimento, buscando a visão histórica da totalidade. É dessa forma que podemos contribuir para que essa história faça parte da nossa história e seja ensinada nas escolas públicas, a todos os alunos. A princípio, apropriando-nos paulatinamente do conteúdo da obra fanoniana, vinculada à sua práxis e, portanto, da não dicotomia teoria e prática -, entendemos o quão relevante, pertinente e atual é esse estudo acadêmico, visto o comprometimento social e o recorte ético que deve ter a academia, em relação às demandas sociais, não cabendo eximir-se, tampouco mostrar-se inerte ou inacessível, às demandas de natureza social.

Entendo que o compromisso desta pesquisa caminha no sentido da articulação entre a filosofia e a materialidade da vida.

Parto da hipótese de que os estudos das obras de Frantz Fanon possibilitam a contextualização e atualização histórica ao compreendermos a relação da África com o mundo, trazendo contribuições teóricas para além das eurocêntricas, e, sem negá-las, trazer referências que não retratem uma memória histórica unívoca, mas que incluam a pluralidade étnico-cultural ao pensar a interlocução e formação histórica, cultural e intelectual de África e Brasil e sua inter-relação, por conta do processo histórico das diásporas africanas.

O problema da tese em questão é a colonização do pensamento dos intelectuais e dos educadores brasileiros sobre o conhecimento da história do povo negro.

Os objetivos desta pesquisa caminham no sentido de:

- a) Trazer conhecimentos e convocar os leitores para o entendimento da pertinência da produção intelectual e do compromisso social que são apreendidos nas obras do autor Frantz Fanon;
- b) Caminhar a contrapelo do círculo vicioso de validação unívoca dos conhecimentos eurocentrados em detrimento dos conhecimentos produzidos em África e em sua Diáspora;
- c) Trazer a contribuição de mulheres africanas e afro-brasileiras que adentram os espaços acadêmicos e se inserem na luta antirracista no contexto cultural e acadêmico dando visibilidade às suas produções enquanto sujeito que conhece, transforma e transforma-se;
- d) Instrumentalizar teoricamente educadores a respeito da luta histórica do povo negro nos processos de descolonização dos povos africanos e afro-diaspóricos nas dimensões materiais, subjetivas e epistêmicas.

O meu compromisso caminha no sentido da práxis entendida como o “laço entre a filosofia e a realidade” (VÁSQUEZ, 2007, p.116).

Considero que o estudo dos livros e da vida de Frantz Fanon é pertinente na medida em que possibilita que ele seja visto e compreendido como homem de seu tempo, mas também que seja possível abstrair como sua práxis ultrapassa o seu próprio tempo e sugerem a contextualização e a atualização histórica quanto ao processo de racialização do mundo, bem como a possibilidade de compreender a relação da África com o mundo para além de sua invisibilidade e/ou das distintas formas de colonialidade que compreendem assimetrias nos campos do poder, do saber e do ser.

2 FRANTZ FANON, INTELLECTUAL E MILITANTE: VIDA, OBRAS, CONTEXTO E INTERLOCUÇÃO TEÓRICA

O poder muda de mãos, não de cor (Alzira Rufino, 1997, p.7).

A carne mais barata do mercado é a carne negra. Que vai de graça pro presídio. E para debaixo do plástico. Que vai de graça pro subemprego. E pros hospitais psiquiátricos. A carne mais barata do mercado é a carne negra. [...]. Que fez e faz história. Segurando esse país no braço. O cabra aqui não se sente revoltado. Porque o revólver já está engatilhado. E o vingador é lento. Mas muito bem intencionado. E esse país. Vai deixando todo mundo preto. E o cabelo esticado. Mas mesmo assim. Ainda guardo o direito. De algum antepassado da cor. Brigar sutilmente por respeito. Brigar bravamente por respeito. Brigar por justiça e por respeito. De algum antepassado da cor. Brigar, brigar, brigar. (Elza Soares, Música: A carne).

As epígrafes que iniciam este texto aí estão para apresentar duas vozes de resistência; a primeira, escritora e feminista, a segunda, compositora e cantora de música popular brasileira. Dizem um pouco do panorama que as obras fanonianas nos apresentam, como o poder reservado aos brancos e o quadro de violência reservado aos negros, que mesmo assim não se resignam e brigam bravamente uma luta revolucionária.

Esse é o contexto fanoniano e que nos instiga a uma leitura ampliada de sua obra para articular as categorias de raça, classe e gênero em um posicionamento forjado e demarcado contra o imperialismo europeu, o modo de sociabilidade capitalista e a estrutura colonial racista e sexista que provocam o epistemicídio, ou seja, ao apagamento do conhecimento cuja matriz seja a África e as Diásporas africanas, e o apagamento da participação das mulheres na revolução, motivos de luta de Fanon, por isso ele foi propositivo ao se posicionar contra as opressões raciais, de classe e de gênero.

Fanon denuncia a estrutura social racista e propõe que a sua superação deve passar pela reestruturação do mundo, ao dizer isso aponta para a necessidade de se olhar para as múltiplas formas de exploração e opressão que não se restringem a opressão de classe, por isso conclama seu leitor (a) a assumir e/ou tomar partido a favor das condenadas e dos condenados da terra.

Também a professora e ativista do movimento negro norte-americano Kimberlé Crenshaw atesta para a existência de uma multiplicidade de formas de exploração e subalternização do humano e apresenta o conceito de interseccionalidade com suas formas de

capturar as consequências da interação de duas ou mais formas de opressão, tais como o sexismo e o racismo ao pensarmos, por exemplo, na dimensão do feminismo negro. As contribuições teóricas dessa autora nos chamam à solidariedade, na medida em que reconhecemos distintas opressões que sofre a humanidade, e, portanto, a necessidade de nos engajarmos em múltiplos processos de libertação. Nesse sentido, a autora traz a seguinte compreensão sobre o conceito de interseccionalidade:

A associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

As contribuições de Kimberlé Crenshaw dialogam com o pensamento de Frantz Fanon que compreende a multiplicidade de opressões, e, portanto, da necessidade de uma práxis revolucionária que articule o engajamento nos múltiplos processos de libertação humana.

Frantz Omar Fanon nasceu em um departamento ultramarino insular francês, cujos habitantes são de maioria negra.

Fanon é mais conhecido como um revolucionário. Nascido na ilha da Martinica em 20 de julho de 1925, era um homem carismático de grande coragem e brilho, tendo lutado junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, ocasião em que foi por duas vezes condecorado por bravura. Após completar seus estudos em psiquiatria e filosofia na França, dirigiu o Departamento de Psiquiatria do Hospital Blida-Joinville na Argélia (hoje renomeado como Hospital Frantz Fanon) e tornou-se membro da Frente de Libertação Nacional da Argélia, entrando, assim, na lista de cidadãos procurados pela polícia em todo o território francês. Todo o resto de sua vida foi dedicado a esta batalha, enfatizando sua importância na luta para transformar as vidas dos condenados pelas instituições coloniais e racistas do mundo moderno. [...]. As ideias de Fanon estimularam obras influentes no pensamento político e social, na teoria da literatura, nos estudos culturais e na filosofia. Existem hoje centros, clínicas e hospitais fundados ou renomeados em sua memória, e, graças à Associação Filosófica Caribenha, a comunidade acadêmica outorga o Prêmio Frantz Fanon por Obras Excepcionais do Pensamento Caribenho. (Lewis GORDON in FANON, 2008, p.11-12).

A temporalidade e a contextualização histórica são imprescindíveis para a compreensão de qualquer pensador que se pretenda estudar. É preciso situá-lo no tempo e no

espaço. E nesse sentido recorreremos ao artigo intitulado *Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual* em que, Renato Ortiz (2014) pesquisador vinculado ao Departamento de Sociologia, da Universidade Estadual de Campinas realiza um panorama político e intelectual do autor martinicano explorando o contexto francês o qual Fanon estava situado, apresentando os aspectos político, geográfico e intelectual que nos ajudam a entender o conjunto da obra fanoniana.

Fanon deixa definitivamente Forte-França, sua terra natal, em 1947. Tendo, na Segunda Guerra Mundial, lutado ao lado do exército francês, retorna por um breve momento a Martinica, mas logo em seguida parte para Lyon, onde inicia seus estudos de medicina. Entre 1947 e 1953 completa sua formação médico-psiquiátrica, ao mesmo tempo em que se envolve com o debate político e filosófico da época. (ORTIZ, 2014, p.426).

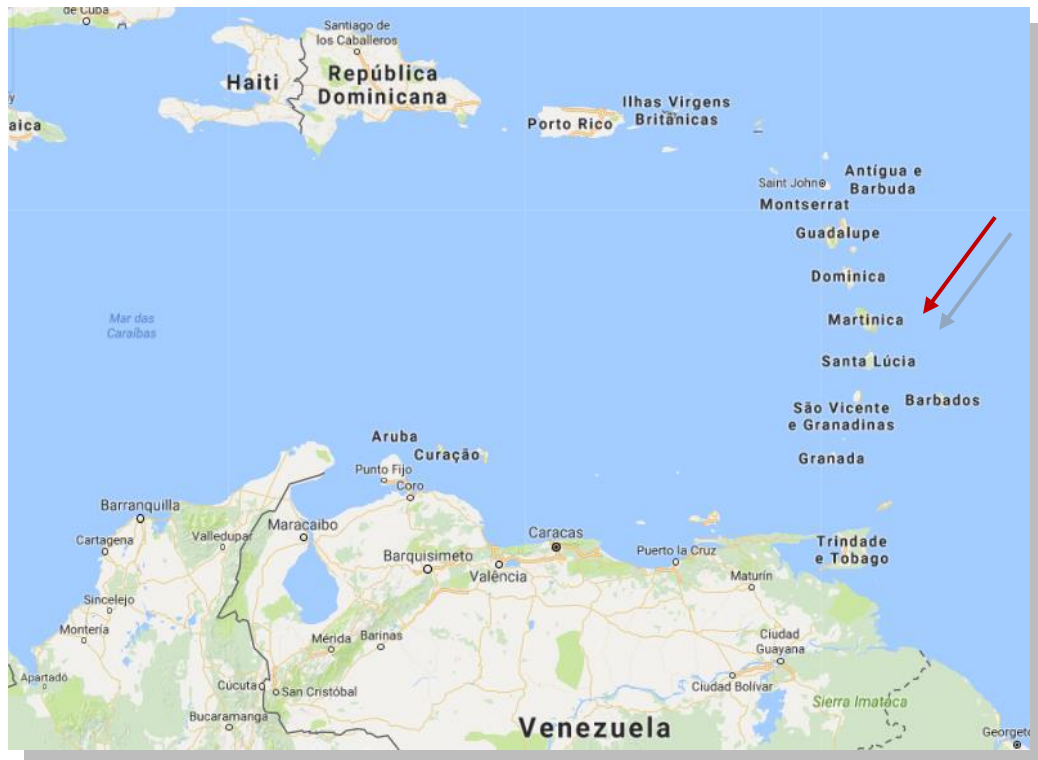
Indo diretamente ao autor:

Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente a minha época. E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que coloco-o como algo a ser superado. (FANON, 2008, p.29).

Ainda contextualizando sobre o lugar de Fanon, nos atentamos para o fato de que ele não tinha a África como lugar de origem e nascimento, “Por ser antilhano de origem, nossas observações e conclusões só são válidas para as Antilhas – pelo menos nas partes que tratam do negro *em sua terra*”. (FANON, 2008, p. 31).

Mas como escolha política, Fanon nasce como revolucionário a partir da Argélia, país localizado no norte da África. Portanto, se considerava mais argelino, e menos francês, o que é perceptível ao considerarmos o seu engajamento em prol da libertação argelina. Por isso ele afirma: “O tempo que fiquei na França me convenceu de que o meu lugar estava na comunidade argelina” (FANON, 1976, p.146). E ainda: “Para os argelinos eu não sou aliado, mas um irmão, um simples irmão como os outros.” (idem, p.146).

Figura 2 – Localização de Martinica, país natal de Frantz Omar Fanon



Fonte: Google Maps, 2017.

Filho de uma família da classe média, Fanon pode estudar Medicina, formando-se como médico psiquiatra em Lyon, França.

Depois de alguns anos de residência médica, Fanon teve a oportunidade de dirigir uma ala no Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville, na Argélia, onde promove reformas na Psiquiatria em relação ao que orientava a Escola Francesa, dentre as mudanças, Fanon afastou-se das conclusões de Lacan: “substituímos a noção de constituição, segundo a Escola Francesa, pela de estrutura”. (FANON, 2008, p.81).

Figura 3 – Localização da Argélia, onde Fanon engajou-se na luta revolucionária



Fonte: Google Maps, 2017.

Fanon completa seus estudos médicos em 1951. Após trabalhar durante alguns anos na clínica de Saint Alban La Losère, em 1953 parte para Blida (Argélia), onde dirige o hospital psiquiátrico local. A mudança irá transformar-lhe a vida. Na Argélia ele entra em contato com o movimento de libertação, engajando-se na luta revolucionária. Devido a sua posição política, é expulso de Blida em 1957. Fanon parte então para a Tunísia, juntando-se aos militantes argelinos da Frente de Libertação Nacional. Ao lado do trabalho médico, desenvolvido no hospital psiquiátrico de Tunis, torna-se membro da equipe editorial de *El Moudjahid*, jornal que difunde as diretrizes políticas da FLN [Frente de Libertação Nacional]. (ORTIZ, 2014, p.12).

Figura 4 - Localização da Tunísia, onde Frantz Omar Fanon atuou como psiquiatra e permaneceu na luta revolucionária



Fonte: Google Maps, 2017.

A obra fanoniana questiona a modernidade embasada na “humanidade universal europeia” e denuncia o racismo antinegro e o privilégio branco, bem como as tensões interraciais, como Gordon observa no prefácio em que realiza da primeira obra fanoniana publicada: “[...] a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco”. (apud FANON, 2008, p.13).

Fanon problematiza as questões voltadas à categoria de classe e amplia a discussão ao pensar o modo de sociabilidade capitalista no sistema colonial. E, assim como Fanon, os teóricos da Teoria Decolonial discutem questões atreladas à crítica à modernidade e ao mundo capitalista e eurocêntrico, pautado em explorar, hierarquizar e inferiorizar as demais culturas.

Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente às ideias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são as ideias e experiências normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas *altas culturas* (China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tautantinsuio) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocamente os sinais dessa modernidade, incluído o racional científico, a secularização do pensamento, etc. (QUIJANO, 2005, p.240).

Entenda-se o atual “sistema-mundo” datado a partir de 1492.

Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “*uma só*” *História Mundial*. (DUSSEL, 2005, p. 61, grifos do autor).

Aníbal Quijano e Enrique Dussel são críticos do pensamento eurocêntrico contemporâneo. Dussel é um filósofo argentino, expoente da Filosofia da libertação e do pensamento latino-americano. Tem se colocado como crítico da pós-modernidade, chamando por um novo momento denominado transmodernidade, cuja efetivação passa pela incorporação da alteridade.

[...] “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da *potência* da Modernidade à *atualidade* dessa Modernidade européia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por *incorporação* partindo da Alteridade. (DUSSEL, 2005, p.66, grifos do autor).

Fanon também resistiu à modernidade europeia e apresentá-lo passa pela sua intensa luta contra o que ele denominou o “narcisismo europeu”, que considero ser semelhante à arrogância etnocêntrica em referenciar “*uma só*” *História Mundial*. (DUSSEL, 2005, p. 61, grifos do autor).

O narcisismo de que fala Fanon pode ser resumidamente explicado com o que ocorreu quando o europeu, ao olhar o *espelho da humanidade*, atribui humanidade apenas a si próprio, ou seja, o crivo de ser humano sendo respaldado e/ou validado unicamente a partir dos valores civilizatórios eurocêntricos.

Com o intuito de trazer para o corpo deste trabalho uma pluralidade teórica e de problematizar sobre a naturalização da geografia do conhecimento é que trago à interlocução a discussão teórica do já citado sociólogo peruano Aníbal Quijano, pensador das Ciências Sociais e escritor de numerosos livros sobre a problemática social, política, sobre globalização e as três formas de *colonialidades*, distinguindo-as como *colonialidade do ser*, *colonialidade do poder* e *colonialidade do saber*, eixos centrais da Teoria Decolonial que tem também entre seus estudos questões como a geopolítica do poder e a colonialidade epistemológica. Constrói uma interpretação libertária da América Latina centrada no enfrentamento da desigualdade racial.

Anibal Quijano, além de outros pesquisadores do grupo M/C (Modernidade/Colonialidade), traz argumentações que se aproximam da discussão fanoniana, à medida em que trabalha com as distintas formas de colonialidade e atesta sobre as determinações econômicas e suas influências geradoras do saber colonizado. Ele define a colonialidade como:

[...] um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (QUIJANO, 2000, p. 342).

A colonialidade do poder é a constatação de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo, o que implica a continuidade das formas coloniais de dominação. (GROSFOGUEL, 2008).

A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial. (GROSFOGUEL, 2008, p.126).

A colonialidade está vinculada ao histórico processo de subalternização das diferenças, que passa primeiro pelos aspectos biologizantes, para justificar a hierarquização racial, bem como a suposta superioridade branca e eurocêntrica em detrimento da suposta inferioridade indígena e negra com o respaldo de uma pseudociência com interesses colonialistas que, inicialmente e a posteriori, se mantém atrelada às relações de exploração capitalista.

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das *raças inferiores* pelo mesmo trabalho dos *brancos*, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial. (QUIJANO, 2005, pp. 234-235, grifos do autor).

As obras de Fanon dialogam com as proposições dos autores (as) da perspectiva decolonial, na medida em que confrontam as assimetrias de poder e a hegemonia dos conhecimentos eurocentrados em desvantagem dos conhecimentos produzidos nas Américas, na África, na Ásia e em outras geografias além dos grandes centros europeus, e dialogam quando se opõem ao racismo epistemológico e à colonialidade do saber.

A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, [...] há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias. [...] O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens. (PORTO-GONÇALVES apud LANDER, 2005, p. 10-11).

Ler Fanon é atentar para a diáspora africana e para o conhecimento produzido em África. Ele compreendia a dimensão da totalidade e sabia que a guerra estava dentro do contexto de exploração capitalista que exigia a escravização e a destruição dos sistemas de referência dos colonizados, porque:

Na realidade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. A guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone. Para isso, é preciso destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a razia, o assassínio objectivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. (FANON, 1980, p.37).

O esvaziamento ou a destruição dos sistemas de referência cultural era “pedagogicamente” reforçado. Assim como os outros jovens negros, Fanon aprendera dos pais, na região da Antilhas onde fora criado, que ele era um cidadão francês: “o jovem negro

que, na escola, não para de repetir ‘nossos pais, os gauleses⁸’” (FANON, 2008, p. 132). E sobre a reverência à metrópole francesa:

O negro que entra na França muda porque, para ele, a metrópole representa o Tabernáculo; muda não apenas porque de lá vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire, mas porque é de lá que vêm os médicos, os chefes administrativos, os inúmeros pequenos potentados — desde o sargento-chefe “quinze anos de serviço”, até o soldado-raso oriundo da vila de Panisières. Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais. (FANON, 2008, p. 38).

Mas é na idolatrada França que ele foi constrangido com o tratamento opressor dado aos martinicanos, que não é o mesmo tratamento de um concidadão francês, mas o de negro, árabe ou indígena. Fanon fez medicina na França e lá viveu. É por sua experiência vivida de uma pessoa negra vítima do racismo em ambiente francês que Fanon irritadamente diz “*il y a trop d’imbéciles sur cette terre*”⁹.(FANON, 2008, p.13).

Figura 5 – Localização da França, onde Frantz Omar Fanon cursou Medicina



Fonte: Google Maps, 2017.

Os colonizados, negros, árabes e indígenas eram considerados na metrópole francesa como subumanos e racializados socialmente, de modo que quanto mais se aproximassem a uma geografia corporal africana, mais distantes estariam das condições materiais de gerenciar a própria vida.

⁸ Gauleses em referência ao general, político e estadista francês, Charles de Gaulle, líder das Forças Francesas Livres durante a Segunda Guerra Mundial, e foi presidente francês durante os anos de 1959 a 1969.

⁹ “Há um bando de imbecis sobre a terra” (tradução minha).

Fanon vivenciou essa racialização e a negação dos sujeitos negros que se utilizavam de “máscaras brancas” para serem aceitos num mundo em que a referência de humano era branca, eurocêntrica e negava aos africanos e aos não brancos a possibilidade de serem vistos como providos de cultura.

É nesse contexto que se propõe o movimento político denominado “Negritude”, iniciado em 1930 pelo professor, poeta, intelectual e político martinicano Aimé Césaire, e que teve sua liderança máxima com outro poeta, intelectual e político senegalês, a saber, Léopold Sedar Senghor, que chegou a ser presidente do Senegal.

Dentro da lógica da modernidade ocidental, capitalista e racista, humanidade é sinônimo de valores civilizatórios eurocêntricos, por isso, juntamente com o questionamento do prestígio do Ocidente, enquanto manual civilizatório eficiente, Fanon está engajado pela libertação dos países sob os domínios coloniais, libertação nos aspectos objetivos e subjetivos da alienação colonial.

Sistema econômico de referência, portanto de opressão, o Ocidente faz-se valer também da sua superioridade humanista. O modelo ocidental encontra-se atingido na sua essência e na sua finalidade. Os Amarelos, os Árabes e os Negros, hoje, querem dizer os seus projectos, querem afirmar os seus valores, querem definir as suas relações com o Mundo. [...] O futuro de cada homem tem actualmente relações de estreita dependência com o resto do universo. É necessário travar o imperialismo em todas as suas tentativas de reforço. Os povos querem-no, o processo histórico exige-o. (FANON, 1980, p. 151).

Fanon, embora não tenha como objeto de seus estudos as identidades culturais, não deixou de acusar sua fragmentação e/ou expropriação no contexto colonial racista quando denuncia as ações do opressor.

O racismo, vimo-lo, não é mais do que um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo. Como se comporta um povo que oprime? Aqui, encontram-se constantes. Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados. Como dar conta desta constante? (FANON, 1980, p.37).

No trecho citado, Fanon destaca e denuncia o processo de alienação colonial que perpassa também pela negação dos valores culturais dos autóctones, que se dá à força. Portanto, para Fanon:

[...] a implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objectivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente apontada dos povos coloniais não é mais do que a conseqüência lógica desta operação. A acusação de inércia que constantemente se faz ao “indígena” é o cúmulo da má-fé. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. (FANON, 1980, p.38).

A problematização apontada por Fanon nos propõe pensar no círculo vicioso de culpabilização e da constante acusação de uma gratuita apatia ou imobilidade das vítimas das distintas modalidades de opressão, como se não estivessem presentes na história os opressores, com seus mecanismos de tortura e violência física e simbólica.

Tem se tornado comum culpabilizar as vítimas sem que sejam pensadas as estruturas históricas de opressão e exploração, tais como o imperialismo, o capitalismo, o escravismo, a colonização, bem como as estruturas patriarcais machistas, sexistas, misóginas e heteronormativas, estruturas essas que grosso modo colocam como norma e privilegiam a condição masculina e as relações heterossexuais, e concomitantemente restringem a mulher ao espaço privado e selam como seu único destino o matrimônio que inclui a procriação, não considerando a pluralidade do que é ser mulher.

Fanon traz a discussão da articulação entre a macro e a micro-história e apresenta como o cerne da discussão o conceito de alienação colonial, que pode ser compreendido como a impossibilidade de existir como sujeito da história, em um processo violento de tentativa de anulação tanto da subjetividade como da objetividade do colonizado.

É importante frisar que também teóricos da negritude que trabalham a identidade cultural da população negra recorrem a Fanon.

Além disso, o que não é irrelevante, o cerne da discussão dos movimentos de luta antirracista está alicerçado no combate ao racismo estrutural, que demanda também a discussão sobre os privilégios da branquitude, que a doutora em Filosofia pela Puc-SP, Iray Carone, coordenadora da Pesquisa *A força psicológica do legado social do branqueamento*, pelo Instituto de Psicologia da USP, constatou em sua pesquisa que:

[...] à medida que nós, no Ceert, fomos ministrando cursos dirigidos ao movimento sindical, tornou-se mais aguda a percepção de que muitos brancos progressistas que combatem a opressão e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido das avaliações e análises. Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? Há! Há uma carência negra? Há! Isso tem alguma coisa a ver com o branco? Não! [...]. Evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada, embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um *déficit* muito maior em todas as dimensões da vida, na saúde, na educação, no trabalho. A pobreza tem cor [...]. Assim o jargão repetitivo é que o problema limita-se à classe social. Com certeza esse dado é importante, mas não é só isso.

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativas são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra, etc., etc. (CARONE, 2002, p.27).

Fanon discute o privilégio da branquitude na medida em que denuncia que o imaginário social coletivo é branco, embora não tivesse como objetivo discutir a identidade cultural, senão a materialidade dos colonizados que viveram a situação colonial no contexto de entre-guerras. Foi também devido ao fato de que o contexto de maior produção intelectual fanoniana esteve associado ao território argelino, composto por grupos de diferentes pertencimentos religiosos como os judeus, os muçulmanos berberes, os adeptos das religiões de matriz africana e os ateus, que Fanon não priorizou em sua produção intelectual o tema das identidades culturais e/ou religiosas. E, para, além disso, sua produção acadêmico-intelectual sempre manteve estreita relação com o combate ao “inimigo maior”, o sistema econômico de referência.

Cabe aqui abrir o debate modernidade/pós-modernidade, fazendo a interlocução com estudiosos com o objetivo de, ao fazer as distinções necessárias, não venhamos classificar Fanon equivocadamente dentro de uma abordagem da pós-modernidade.

Traço as características da pós-modernidade enquanto linha de pensamento a partir das contribuições de Terry Eagleton, filósofo marxista e crítico literário britânico. O autor nos ensina que:

[...] o termo pós-modernidade alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividades, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e a coerência de identidades. (EAGLETON, 1996, s/n).

O conjunto da obra fanoniana é marcado pela grande narrativa, pela interdependência da micro-história e da macro-história— as “partes” que contêm o “todo” são o fio condutor para analisar suas obras. É notório e indiscutível - e não há nisso contradição, considerando sua experiência de vida no contexto histórico do colonialismo - que Fanon apresenta novos questionamentos problematizando sobre quem sejam os sujeitos condenados convocados à luta revolucionária.

Se se equivocam alguns marxistas de Neandertal ao imaginarem que existe um único agente da transformação social (a classe trabalhadora), também se equivocam os pós-modernos novidadeiros ao imaginarem que esse agente ficou ultrapassado diante dos “novos movimentos políticos”. (EAGLETON, 1996, s/n).

Convém dissociar Fanon de uma abordagem do pós-modernismo na medida em que queiramos ser coerentes com o conjunto da sua obra, e ainda:

É importante não nos vermos, como o pós-modernismo costuma fazer, como criaturas “culturais” em vez de “naturais”, mas como seres culturais em virtude de nossa natureza, o que equivale a dizer em virtude dos tipos de corpos que temos e do tipo de mundo a que pertencem. Porque todos nascemos prematuramente, incapazes de tomarmos conta de nós mesmos, nossa natureza contém um abismo cavernoso para dentro do qual a cultura deve mover-se de imediato, se não logo morreríamos. E esse mergulho na cultura significa ao mesmo tempo nosso esplendor e nossa catástrofe. Como todas as melhores Quedas, essa foi uma queda feliz, que nos fez entrar na civilização em vez de jogar-nos às feras. (EAGLETON, 1996, s/n).

Destaco ainda as contribuições de Terry Eagleton quanto à necessidade de articulação dos oprimidos contra a exploração do capital e explico suas observações sobre o pós-modernismo que ele concebe como um equívoco teórico. Vejamos o que diz o autor:

As diferenças não podem florescer enquanto homens e mulheres definham sob formas de exploração; e combater com eficácia essas formas implica ideias de humanidade que são necessariamente universais.

O pós-modernismo não é, por certo, apenas uma espécie de equívoco teórico. Ele é, entre outras coisas, a ideologia de uma época específica do Ocidente, em que grupos vituperados e humilhados estão começando a recuperar um pouco de sua história e individualidade. Isso, como argumentei, se constituiu sua conquista mais preciosa; e ninguém de bom senso esperaria que as pessoas envolvidas numa luta penosa por reconhecimento ficarão, de uma hora para outra, muito entusiasmadas com noções transfiguradas de universalidade, sobretudo quando essas ideias nascem de grupos adversários por tradição. Essas concepções soam demasiado convenientes, ainda mais quando elas ainda estão historicamente emaranhadas nas formas mais deletérias de universalidade. Existe de fato um tipo negativo de universalismo; mas também há um tipo negativo de particularismo. Se o universalismo iluminista é exclusivista na prática, o particularismo étnico pode ser exclusivista tanto na prática como na teoria. Pouco se ganha substituindo um pelo outro [...]. (EAGLETON, 1996, s/n).

É importante fazer a distinção entre modernidade e pós-modernidade para não associar Fanon ao idealismo, ou a uma leitura fragmentada dissociando a relação micro e macro histórica. Vejamos também as contribuições de Anibal Quijano para pensar sobre a modernidade:

[...] a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional/racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. (QUIJANO, 2005, p. 238).

O autor ainda nos ajuda a pensar sobre o fato de que houve por parte dos europeus - além de dicotomias hierárquicas em que se colocam como superiores - também a propagação da ideia de serem eles os inauguradores da modernidade. Eles pensavam ser:

[...] *o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo - isso não é um privilégio dos europeus - mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder. (QUIJANO, 2005, p. 239, grifos do autor).

Sobre a modernidade, ainda vale destacar as contribuições de Enrique Dussel quando inocenta as vítimas da modernidade:

[...] se se pretende a superação da “Modernidade”, será necessário negar a negação do *mito da Modernidade*. Para tanto, a “outra-face” negada e vitimada da “Modernidade” deve primeiramente descobrir-se “inocente”: é a “vítima *inocente*” do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “des-cobrir” pela primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à “Modernidade”: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”). (DUSSEL, 2005, p.65, grifos do autor).

Fanon é reivindicado pelos teóricos pós-modernos da mesma forma com que é reivindicado pelos teóricos marxistas ou de pressuposto histórico e dialético, assim como pelos estudiosos da diáspora, da branquitude, da negritude, do ethos nacional e da teoria decolonial. Portanto, por considerar tal complexidade nas apropriações da obra fanoniana, opto pela apresentação das características da pós-modernidade no sentido de contribuir para que seja dissipada qualquer incoerência epistemológica e enquadramento equivocado de Fanon como pós-moderno.

O pensamento fanoniano em alguns momentos dialoga com o nacionalismo africano proposto pelos teóricos da negritude, em outros com o existencialismo sartreano, e cada vez mais caminha para uma análise materialista da história, sobretudo depois da Revolução Argelina, que Fanon entende como possibilidade de realização de outra sociedade.

[...] o conceito de nação não é apenas político-social, ele possui um significado - ontológico. A nação é para Fanon uma utopia. Talvez a influência de Sartre tenha acentuado essa dimensão de “projeto”, o que faz que a utopia nacional não coincida com a realidade nacional. Quando Fanon, por exemplo, afirma que a velha Argélia está morta, ele procura imediatamente vinculá-la ao nascimento de um novo homem. (ORTIZ, 2014, p.440).

Indo diretamente ao autor, sobre a revolução argelina, Fanon afirma que:

Há uma nova Argélia, uma nação argelina, um governo argelino. Tarde ou cedo será necessário render-se a estas evidências. As relações novas não são a substituição de uma barbárie por outra, de um esmagamento do homem por outro esmagamento do homem. O que nós argelinos queremos é descobrir o homem por trás do colonizador; este homem é ao mesmo tempo ordenador e vítima de um sistema que o havia sufocado e reduzido ao silêncio [...]. Quanto a nós, durante muitos meses temos reabilitado o homem colonizado da Argélia. Colocamo-nos em pé e avançamos. Quem pode reintegrar-nos na servidão? (FANON, 1966, p.27).

Esse processo de reabilitação do homem colonizado tem a ver com seu surgimento na História, ou seja, com seu colocar-se em pé, opondo-se à inferiorização ou à servidão que pressupõem a situação colonial. Colocar-se em pé implica ser sujeito no processo de transformação do mundo, por isso:

A tese que afirma que os homens se transformam no mesmo momento em que modificam o mundo, não tem sido tão evidente como na Argélia. Esta prova de força não somente modifica a consciência que o homem tem de si mesmo, senão a ideia que tem seus antigos dominadores e do mundo, por fim a seu alcance. Esta luta a níveis diferentes renova os símbolos, os mitos, as crenças e a emoção de um povo. Na Argélia assistimos à recolocação do homem. (FANON, 1966, p.29).

Fanon tem sua obra forjada na orientação marxista. Mas também tem seu pensamento intelectual interpenetrado pelas referências de Alioune Diop, Aimé Cesáire, Leopold Sédar Senghor e Leon Damas, porta-vozes e produtores literários do movimento negritude.

Esta ideologia (no sentido positivo do termo) surge primeiramente como movimento literário no contexto das colônias negras francesas [...]. Alguns intelectuais, entre os quais os mais representativos são Aimé Césaire (antigo professor de Fanon na escola secundária), Léon Damas (Guiana), Leopold Sédar Senghor (Senegal), se reúnem nos anos 1940 em torno de um grupo de poetas, e pouco a pouco desenvolvem um conjunto de argumentos que orientam o debate sobre a problemática negra. Em 1947, Alioune Diop, escritor senegalês, funda a revista *Présence Africaine*, principal porta-voz da expressão negro-africana. Basicamente, os poetas da negritude querem descobrir no seio da cultura africana um fundo identitário comum que venha a se contrapor à dominação branca e ocidental. Trata-se, portanto de um movimento de busca de raízes, exprimindo uma tomada de consciência do negro enquanto negro. (ORTIZ, 2014, p. 432).

No contexto de seus estudos acadêmicos em Lyon, Fanon entrou em contato com a esquerda francesa; na Psicanálise, teve acesso às referências de Jacques Lacan e Sigmund Freud. Outras referências citadas em sua obra são da área da Filosofia, Sociologia, Economia política e Existencialismo, tais como: Friedrich Hegel, Karl Marx e Jean-Paul Sartre.

Fanon se depara com essas distintas correntes teóricas, e em sua obra cita Hegel, quando trabalha com o conceito de reconhecimento, fazendo uma leitura diferenciada da dialética hegeliana, e toda sua obra está em diálogo com a dialética marxista na medida em que trabalha a história na lógica do materialismo e não do idealismo. Fanon se depara com essas importantes bases epistemológicas, mas sem aprisionamento ou engessamento teórico, fazendo sua própria leitura desses autores, sem ter medo de contestá-los quando julgava necessário assim fazer.

Fica evidente que, para Fanon, não basta alterar o pensamento e/ou a consciência das pessoas para mudar a realidade do mundo. Ele cita Marx e menciona: “Como então eixar de ouvir novamente, desorganizando o andamento da História, esta voz: ‘O problema não é mais conhecer o mundo, mas transformá-lo’” (FANON, 2008, p.33).

Fanon foi para o embate armado no processo de libertação nacional da Argélia por entender ser preciso e fundamental uma práxis libertadora, o que implica não só mudar as ideias, concordando com Marx e Engels que “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1984, p.37).

Um dos eixos fundamentais da obra fanoniana está relacionado à sua formação acadêmico-profissional em Psiquiatria. Por isso debruçou-se nos estudos dos aspectos objetivos e subjetivos da alienação colonial sobre colonos e colonizados. Jean Paul Sartre, ao prefaciar o livro *Os condenados da terra*, demonstra esses aspectos: “Nossas vítimas nos conhecem por suas feridas e seus grilhões; é isto que torna seu testemunho irrefutável. Basta que nos mostrem o que fizemos delas para que conheçamos o que fizemos de nós”. (SARTRE apud FANON, 1968, p.8).

A ancoragem teórica que assumo acerca da práxis revolucionária está respaldada na Filosofia da Práxis como uma perspectiva de base filosófica concebida pelo filósofo, professor e escritor espanhol que viveu exilado no México, Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011).

Frantz Fanon é um revolucionário, repito, e convém dar destaque aos contextos histórico e geográfico da sua produção intelectual, especialmente em Lyon, no interior da França, onde se aproxima da esquerda francesa, e na Argélia onde *nasce* revolucionário.

Cabe também destacar que a França, exaltada por seus princípios de igualdade, liberdade e fraternidade, constitui-se o palco das desigualdades entre as humanidades brancas e negras, tratados tanto os árabes, os indígenas e os negros como escórias na sociedade francesa.

Césaire denuncia a permissividade da França para com a violência dos colonizados:

[...] sempre que há uma cabeça degolada de um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala. (FANON, 1978, p. 17).

Fanon a denuncia e afirma “A França é um país racista, pois o mito do negro-ruim faz parte do inconsciente da coletividade”. (FANON, 2008, p. 90). Ele ainda diz: “A

inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*”. (FANON, 2008, p. 90, grifos do autor).

Fanon vivencia a concretude do colonialismo, bem como participa do processo de articulação e organização dos povos africanos pela independência. Com apenas 18 anos, já participara da guerra antinazista contra a Alemanha, sendo duas vezes condecorado por bravura; portanto, sua experiência combativa se deu tanto no contexto junto às forças de resistência na África, como na Europa durante a Segunda Guerra Mundial.

No quadro a seguir apresento uma possível orientação cronológica que contextualiza tanto a obra fanoniana quanto a sua insurreição histórica.

Quadro 1 – Cronologia de ocorrências na vida de Frantz Omar Fanon

| Ano/ Período | Ocorrência |
|-------------------------|--|
| 1925 | Nasce Fanon na ilha da Martinica (colônia francesa) |
| 1943 | Aos 18 anos, alista-se nas forças solidárias a De Gaulle, general francês. |
| 1939 – 1945 | Segunda Guerra Mundial Desarticulação econômica da Europa: França, Inglaterra etc. |
| 1945 | Junta-se ao Partido Comunista Francês e faz campanha pela eleição de Aimé Césaire ao Congresso |
| 1951 | Gradua-se em Psiquiatria – Lyon (França) |
| 1952 | Publica o livro <i>Peau noire, masques blancs</i> (Pele negra, máscaras brancas) |
| 1953 | Atua como chefe de serviços no hospital Psiquiátrico Blida - Joinville (Argélia) |
| 1954 | Criação da FLN – Argélia (Frente de Libertação Nacional) Independência do Vietnã em relação à França; |
| 1956-1975 | Descolonização ou independência dos atuais estados africanos |
| 1957 | É expulso de Blida (Argélia) e junta-se aos militantes da FLN Viaja para a Tunísia |
| 1959 | Publica o livro <i>I'an V de la révolution algérienne</i> subsequentemente lançado como <i>Sociologie d'une révolution: I'an V de la révolution algérienne</i> (Sociologia da revolução: o quinto ano da revolução argelina) |

| | |
|------|--|
| 1961 | Publica o livro <i>Les damnés de la terre-</i> (Os condenados da terra) Morre nos EUA em tratamento de leucemia |
| 1963 | Finda a Revolução argelina e Argélia se torna independente. |
| 1964 | Josie Fanon, sua esposa, editou, postumamente, uma antologia de seus escritos intitulada <i>Pour la révolution africaine</i> (Em defesa da Revolução Africana) |

Fonte: Elaborado pela autora, com dados das quatro obras de Frantz Omar Fanon e artigos.

Entendo que apropriar-me do pensamento fanoniano é fazer uma interpretação que não desvincula a África do mundo, já que Fanon é um insubordinado, ao pensar tanto o imperialismo das potências europeias como a estrutura racista de opressão aos países africanos e do Terceiro Mundo que estavam em um processo de luta pela independência das metrópoles. Esses são processos nos quais Fanon pode participar ou acompanhar.

Sua atividade material transformadora consiste da concretização daquilo que entendemos como:

[...] atividade material humana transformadora do mundo e do próprio homem. Essa atividade real, objetiva, é, ao mesmo tempo, ideal, subjetiva e consciente. Por isso insistimos na unidade entre teoria e prática, unidade que também implica certa distinção e relativa autonomia. A práxis não tem para nós um âmbito tão amplo que possa inclusive englobar a atividade teórica em si, nem tão limitado que se reduza a uma atividade meramente material. A práxis se apresenta sob diversas formas específicas, mas todas elas concordam em se tratar da transformação de uma determinada matéria-prima e criação de um mundo de objetos humanos ou humanizados. Todas são formas específicas de uma práxis total cujo resultado ou produto é, em última instância, o próprio homem social. (VÁZQUEZ, 2007, p. 394).

A justificativa e a seleção do objeto de pesquisa têm a ver com a intencionalidade da pesquisadora em fazer um texto acadêmico, político e de publicizá-lo, não o pretendendo neutro, pelo contrário, parafraseando Fanon, que este esteja a favor dos condenados da terra.

Goergen (2000, p. 11) diz que: “A universidade deveria sentir-se menos tranquila ante a desastrosa formação ética, cultural, estética e cidadã daqueles que orgulhosamente diploma todos os anos”. Em seu artigo intitulado *A instituição universidade e sua responsabilidade social: anotações críticas*, Pedro Goergen traz de maneira articulada qual deve ser a relação entre a universidade e as demandas sociais, apontando de forma incisiva que a universidade e os acadêmicos que nela se formam não devem se eximir da responsabilidade social. O autor, munido de um tom argumentativo e crítico, incita àqueles que passam pela universidade a refletirem sobre questões como: Que universidade temos? Que universidade queremos? Que

universidade fazemos/faremos? Tais questões implicam na compreensão de que a oportunidade que é dada ao estudante universitário é negada a milhares, e esse entendimento denota em implicações no campo da ética, para pesquisadores, quanto à necessidade de uma devolutiva social daquilo que se pesquisa, ou a necessidade de multiplicar e/ou divulgar, disseminar os conhecimentos apreendidos.

Quanto ao texto por meio do qual se conta a História, é pertinente considerar os ensinamentos de Geraldi (1991) e sua ênfase quanto a ser o texto, sempre, para o outro; portanto, não se pode pretender-se neutro ao intencionar alcançar o outro através do texto publicado. O autor sinaliza a interlocução que se dá no texto, ao definir o outro como medida no sentido do diálogo.

O outro é a medida: é para o outro que se produz o texto. E o outro não se inscreve no texto apenas no seu processo de produção de sentidos na leitura. O outro insere-se já na produção, como condição necessária para que o texto exista. É porque se sabe do outro que um texto acabado não é fechado em si mesmo. Seu sentido, por maior precisão que lhe queira dar seu autor, e ele o sabe, é já na produção um sentido construído a dois. Quanto mais, na produção, o autor imagina leituras possíveis que pretende afastar, mais a construção do texto exige do autor o fornecimento de pistas para que a produção do sentido na leitura seja mais próxima ao sentido que lhe quer dar o autor. (GERALDI, 1991, p. 102).

Geraldi orienta sobre o fato de que, ao produzir um texto, o autor leva em consideração o que sabe do outro, portanto existe um saber sobre o outro, e parafraseando o autor lanço a questão: O que sabemos daqueles e daquelas que se tornaram os “outros (indígenas, negros, árabes) da História”? E o que deles sabemos nos foi transmitido por quem? Ou sob qual perspectiva?

Para responder a esses questionamentos ou para trazer outros tantos, vale destacarmos situações e questões importantes levantadas pelo autor Quijano (2005), que explicita os modos imperativos de expropriação, repressão e de reprodução da dominação pelos quais foram submetidos os povos que viveram sob a situação colonial. “Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu”. (QUIJANO, 2005, p. 237).

No processo histórico, as populações colonizadas foram literalmente roubadas de sua história, por isso hoje existe por parte dos movimentos sociais negros e indígenas¹⁰ uma demanda por ações afirmativas e reparação histórica.

Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetiva. Algo equivalente ocorreu na África. (QUIJANO, 2005, p. 237).

Nota-se um crescente de situações concretas reveladoras do racismo estrutural, bem como os explícitos privilégios da branquitude eurocêntrica que nos faz atentar, especialmente no campo das Ciências Sociais, ao quão legítima e pertinente é a luta dos movimentos antirracistas no Brasil e no mundo.

Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura. (QUIJANO, 2005, p. 237).

O sociólogo Quijano (2005) ainda nos ensina acerca do traço comum dos dominadores ao concluir:

Enfim, o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo, segundo a apta formulação de Wallerstein, desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajuda a explicar por que os europeus foram levados a sentirem-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores. (QUIJANO, 2005, p. 237, grifos do autor).

Fanon denuncia as instituições coloniais racistas e no seu texto da intervenção realizada por ocasião do I Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em setembro de 1956, publicado no número especial de *Présence Africaine*, de Junho-Novembro de 1956,

¹⁰ Leis 10.639 de 2003 e 11.645 de 2008 são orientadas respectivamente pela temática negra e indígena, as duas leis são o resultado da articulação dos movimentos sociais organizados pela história integral e não fragmentada.

ele faz críticas ao valor normativo do colonialismo europeu ao indicar: “A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretado unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Um dos paradoxos que mais rapidamente encontramos é o efeito de ricochete de definições egocentristas, sociocentristas”. (FANON, 1980, p.35).

O escritor (idem, p.36) ainda traz considerações sobre a estrutura primitiva do racismo estrutural contra os não brancos por meio da moderna teoria da ausência de integração cortical dos povos coloniais como vertente anátomo-fisiológica. O que Fanon denominou como racismo primitivo estava respaldado nos aspectos biologizantes como fundamentação de uma hierarquização racial implacável e alimentada pela cultura europeia. Fanon explicita que:

[o racismo teve] de se renovar, de se matizar, de mudar de fisionomia. Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava. Como as Escrituras se revelaram insuficientes, o racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendia encontrar no biológico a base material da doutrina. Seria fastidioso lembrar os esforços empreendidos nessa altura: forma comparada do crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme, etc. O primitivismo intelectual e emocional aparecia como uma consequência banal da epiderme, etc. (FANON, 1980, p.36).

Em continuidade às discussões sobre o racismo estrutural, Fanon (idem, p. 36) apresenta-nos o crescente das argumentações que transformaram o racismo pseudocientífico em racismo cultural.

Tais afirmações, brutais e maciças, dão lugar a uma argumentação mais fina. Contudo, aqui e ali vêm ao de cima algumas ressurgências. É assim que a “labilidade emocional do Negro”, a “integração subcortical do Árabe”, “a culpabilidade quase genérica do Judeu”, são dados que se encontram em alguns escritores contemporâneos. Por exemplo, a monografia de J. Carothers, patrocinada pela OMS, exhibe, a partir de “argumentos científicos”, uma lobotomia fisiológica do Negro de África. Essas posições sequelares tendem, no entanto, a desaparecer. Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objecto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir. (FANON, 1980, p.36).

É importante a denúncia de Fanon às instituições coloniais cuja estrutura é marcada pelo racismo, a ponto de a Organização Mundial de Saúde (OMS) atestar e legitimar o racismo pseudocientífico respaldando pesquisas baseadas em aspectos biologizantes.

Pesquisadores do Movimento Negro e também pesquisadores do grupo Modernidade/Colonialidade trazem a questão do racismo estrutural atrelado aos privilégios históricos (simbólicos e materiais) da branquitude, caracterizada pela naturalização de direitos simplesmente por pertencer ao grupo branco, por exemplo. Não colocamos em questão a

necessidade de nomear ou conceituar a existência de uma cultura branca, visto que a branquitude faz com que a cultura erudita, ou aquilo que compreendemos como de maior excelência e sofisticação em termos de cultura, seja “naturalmente” associado ao sujeito branco.

O historiador e sociólogo Clóvis Moura, ao mensurar sobre o processo da colonização brasileira, dá indícios de que estudá-lo é nos depararmos com a manutenção do colonialismo do pensamento na medida em que a “inteligência brasileira” não questiona/questionou a política imigrantista patrocinada por D. Pedro II e também na República com o privilégio histórico da branquitude em decorrência do financiamento do governo para a vinda dos imigrantes europeus e asiáticos no processo pós-abolição. Esse incentivo/financiamento contribuiu de maneira efetiva para o branqueamento da população brasileira. Nesse sentido é pertinente a contribuição do autor ao explicar o pensamento da época:

Há um continuum neste pensamento social da inteligência brasileira: o país seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Essa subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo. A este pensamento seguem-se medidas administrativas, políticas e mesmo repressivas para estancar o fluxo demográfico negro e estimular a entrada de brancos “civilizados”. (MOURA. 1988, p.25).

Gilberto de Mello Freyre (1900 - 1987), considerado referência sociológica do século XX, realizou uma interpretação do Brasil a partir do mito criador das três raças formadoras da nação, e definiu a mestiçagem como o elemento definidor do povo brasileiro. O mestiço que não é preto, nem branco, nem índio, mas a “boa mistura” configura-se como a referência desse modo de interpretar o Brasil. O mestiço é considerado o bom arquétipo do brasileiro e desconsideram-se as marcas da violência física e simbólica nesse processo de miscigenação, sobretudo para com aqueles considerados socialmente não brancos, maiores vítimas das assimetrias de oportunidades e acesso aos bens públicos e sociais.

A partir do ano de 1930, temos a divulgação de um discurso ideológico e de uma imagem de que o Brasil seria um paraíso racial. A concepção de democracia racial fundamenta-se na dupla mestiçagem: biológica e cultural entre as três raças originárias. Essa concepção teve e tem forte influência no imaginário social exaltando a falsa ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todos os grupos étnicos e camadas sociais.

Nesse sentido, Freyre é o exemplo mais significativo ao propor a elaboração de uma interpretação social do Brasil por meio das categorias *casa-grande* e *senzala*, romantizando a

escravidão como que composta de senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, reverberando a imagem do Brasil como a de um paraíso racial, destruindo, com essa ideia, a possibilidade de ver as contradições profundas que prevaleceram no período no qual perdurou o escravismo entre nós. A primeira e mais importante, e que determinava todas as outras, era a própria existência de senhores e escravos. (LUIZ, 2013, p.141).

O que sabemos depende em muito da intenção de quem nos transmitiu o saber. Adam Schaff (1991) fala sobre as diferentes visões que os historiadores apresentam de um mesmo acontecimento, segundo os diversos sistemas de valores nos quais se baseiam, nos quais os interesses de classes são muitas vezes opostos e cujas concepções de mundo são divergentes.

O que sabemos foi forjado numa perspectiva eurocentrada e no caso brasileiro, com resquícios de uma leitura patriarcal da escravidão. Por essa razão, minha justificativa pessoal e teórica para fazer esta pesquisa ou o problema que pretendo resolver caminha no sentido de trazer contribuições para descolonizar o pensamento presente na formação dos intelectuais e dos educadores brasileiros sobre o conhecimento da história dos negros também como sujeitos produtores de conhecimento.

Os estudos acerca dos conhecimentos filosóficos e históricos têm legitimado o conhecimento, pautado unicamente nos valores civilizatórios eurocêntricos. Dessa forma, tais estudos deixam lacunas e contradições quanto aos interesses dos diferentes grupos sociais, não europeus, ou dos europeus periféricos e dos postos à margem como os negros, os indígenas, os imigrantes e os refugiados que continuarão hierarquizados e subalternizados se não socializarmos conhecimentos contra hegemônicos, que pretendem a crítica ao capital, e não propusermos aquilo que se entende como uma práxis revolucionária, bem como rompermos com a lógica do progresso eurocêntrico e capitalista que coisifica os humanos e está fundamentada na exploração do homem pelo homem.

Embora o cerne do modo de sociabilidade capitalista seja a exploração da mais-valia, como bem sistematizou Karl Marx ao estudar o capital, entendo que neste modo de sociabilidade as opressões se entrecruzam, e que as pessoas negras vítimas do racismo, sofrem tanto a opressão pela categoria de classe, quanto pela categoria racial. Por isso, a preocupação central desta pesquisa é trazer para o campo da educação o conjunto da obra fanoniana como conhecimento contra hegemônico sobre a história dos negros, sobretudo daqueles que viveram e vivem objetivamente as consequências históricas da colonização e da diáspora ou das diásporas forçadas.

Considero relevante uma pesquisa que traga a práxis de Frantz Fanon para além de suas críticas ao colonialismo europeu, propiciando o conhecimento de educadores, bem como instrumentalizando teoricamente os movimentos sociais em direção à libertação dos povos africanos e afro-diaspóricos pensando a colonialidade que consiste no conjunto de representações construídas a partir do processo colonial e que ainda permeiam os nossos discursos e práticas sociais.

O médico Frantz Fanon teve um olhar interno para com os colonizados, confrontando a própria Medicina e os médicos. Por ora detenho-me em suas críticas denunciativas de práticas médicas orientadas por preconceitos e pré-julgamento racistas e estereotipados. Seus companheiros de profissão atendiam os nativos julgando-os ignorantes pelo fato de não saberem expressar seus sintomas. Eles diziam sobre seus pacientes:

Reconhece-os, eles são vagos, amorfos...
 “É preciso andar em cima deles.”
 “É preciso pô-los fora do hospital.”
 [...]. “Não sabem explicar-se.”
 E são mentirosos
 E depois são ladrões (ladrão como um árabe)
 E depois, e depois, e depois
 O Árabe é um ladrão
 Todos os árabes são ladrões.
 É uma raça fingida, suja, nojenta.
 Não há nada a fazer. (FANON, 1980, p.18).

A sua vida nos aproxima do que entendemos como práxis revolucionária, inclusive na sua área de formação, em Psiquiatria, pois, estando desde o ano de 1953 como médico-chefe no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, em 1956 remete carta ao Ministro Residente pedindo sua demissão. Apesar de concursado e bem colocado profissionalmente, abre mão do posto de chefia, e, convivendo com o sofrimento humano, pede demissão do cargo e segue trabalhando em prol da libertação dos colonizados. Eis um trecho da carta com o seu pedido de demissão encaminhada ao Ministro, Governador-Geral da Argélia:

Mas que significam o entusiasmo e o cuidado pelo homem, se diariamente a realidade é tecida de mentiras, de covardias, de desprezo pelo homem?
 De que servem as intenções, se a sua encarnação é tornada impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio ao autóctone deste país?
 A Loucura é um dos meios que o homem tem de perder a sua liberdade. E posso dizer que, colocado nessa intersecção, medi com horror a amplitude da alienação dos habitantes desse país. [...] tenho a honra, Sr. Ministro, de lhe pedir que aceite a minha demissão e que dê por finda a minha missão na Argélia [...]. (FANON, 1980, p.58).

Minha intenção é a de trazer conhecimentos e convocar os leitores quanto à pertinência do compromisso social apreendido do próprio autor, que abriu mão de privilégios pessoais para dedicar-se à luta revolucionária.

Gordon (2008) inicia o Prefácio à edição brasileira de *Peles Negras, Máscaras Brancas* de Franz Fanon, chamando a atenção de que nos anos de 1960 e 1970, enquanto no ambiente acadêmico norte-americano, um professor universitário que tentasse abordar a obra de Frantz Fanon corria o risco de perder o emprego, na América do Sul, as ideias de Fanon estavam sendo ensinadas nas salas de aula do Chile, influenciava Paulo Freire na sua *Pedagogia do Oprimido* no Brasil. Gordon ainda enfatiza que já na década de 1990, Fanon era estudado em cursos como Teologia, Política, Filosofia da Libertação e Pensamento Social e Político e que, atualmente, os estudiosos do mundo estão agora compreendendo a relação entre Fanon e outros intelectuais brasileiros como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. (SILVA, 2014, p.1).

Fanon também pode ser lido como uma proposta de descolonização do pensamento e de engajamento e legitimidade para com a luta antirracista a partir da contribuição teórica de pensadores da educação brasileira, de intelectuais e ativistas negros, tais como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, visto que:

No Brasil, até o momento, a influência de Fanon na obra de Freire é invisibilizada e Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, assim como o próprio Fanon, são presenças interditos nas salas de aula do Brasil. É isso que Fanon chama de *colonialismo epistemológico* que produz o que estamos chamando de *racismo epistêmico*, fazendo com que o conhecimento acadêmico brasileiro seja dominado por uma razão branco-ocidental e marcada por um conhecimento “universal” [...]. (SILVA, 2014, p.1, grifos do autor).

A obra fanoniana contrapõe-se à coisificação que se deu historicamente para com os grupos racializados. É por isso que trazer Fanon como referência nos estudos acadêmico-intelectuais é também uma abertura para a transformação da universidade, no sentido de contemplar os sujeitos que foram historicamente reificados pela ciência e alijados no processo de produção do conhecimento, o que entendemos na medida em que nos debruçamos para o contexto histórico de produção do conjunto da obra fanoniana, bem como de sua recepção num momento de afirmação da identidade cultural negra e africana.

[...] se entende a rejeição acadêmica de Fanon nos Estados Unidos da década de 60 e 70, momento no qual os grupos racializados – negros, indígenas e latinos - criticavam sua condição de sujeitos coisificados pela ciência e se afirmavam como sujeitos do conhecimento, reivindicando representação acadêmica para a descolonização interna da sociedade estadunidense. Esses grupos demandavam uma nova universidade, transformada amplamente do ponto de vista epistemológico e institucional, desmontando as estruturas epistemológicas postas pelo racismo e pelo colonialismo [...]. (SILVA, 2014, p.01).

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), em um texto intitulado *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra* (2008), apresenta relevantes considerações sobre a forma como Fanon chega às universidades brasileiras. Guimarães retrata a especificidade da esquerda latino-americana e conclui sobre o ingresso tardio de Fanon ao considerar que de 1952, ano da publicação de *Pele negra máscaras brancas*, até 1960, o marxismo e o existencialismo disputam a cena política e intelectual brasileira. O autor atesta que, durante esse período, os estudos sobre temas relacionados aos negros privilegiaram os poetas da negritude e o existencialista Sartre.

Certamente, a esquerda brasileira tomou conhecimento de Fanon através do extrato de *Damnés de la terre* (1961), publicado em *Les Temps Modernes*, e do prefácio de Sartre. Ou seja, o Fanon sartriano de *De La violence*. Michel Löwy, por exemplo, se lembra de ter discutido o prefácio de Sartre com seus companheiros em São Paulo, provavelmente ainda em dezembro de 1961. Há que se notar dois fatos na informação: primeiro, foi o prefácio de Sartre e não o artigo ou o livro de Fanon que foi discutido; segundo a esquerda brasileira discutia seriamente a violência revolucionária, o que significava que os autores que escreviam sobre a América Latina, sobre táticas de guerra urbana ou guerrilha, ou faziam a teoria geral da revolução em sintonia com a filosofia europeia, eram privilegiados na leitura. (GUIMARÃES, 2008, p. 103).

O certo é que Fanon tem seu pensamento difundido no Brasil somente um ano antes do seu falecimento, quando da estadia do intelectual Jean-Paul Sartre e de sua companheira Simone Beauvoir, intelectual referência nos estudos sobre a condição da mulher, quando estiveram na cidade do Rio de Janeiro, entre os meses de agosto e setembro de 1960. “Sartre e Beauvoir chegam ao Rio de Janeiro, vindos de Havana, para promover a solidariedade internacional necessária para sustentar a revolução cubana e a guerra de libertação da Argélia”. (GUIMARÃES, 2008, p. 100). Faz-se importante atentar para a solidariedade deste casal de intelectuais para com a luta antirracista, usando da oportunidade que tinham de circulação para defenderem causas favoráveis aos condenados da terra.

Evidentemente, Sartre e Beauvoir não encontraram no Brasil quem pensasse que os negros brasileiros fossem vítimas de racismo; encontraram, ao contrário, o discurso unânime de que a segregação dos negros era econômica e a luta libertadora deveria ser de classes. Não pareceram plenamente convencidos, pois, segundo Beauvoir, “o fato é que todos os descendentes dos escravos continuaram proletários; e que, nas favelas, os brancos pobres se sentem superiores aos negros”. Talvez. Mas o sucesso de Sartre no Brasil se deveu às suas conferências sobre o colonialismo e a necessidade histórica das lutas de independência dos povos do Terceiro Mundo. O anti-racismo e o anticolonialismo de Sartre conviveram, no Brasil, com o republicanismo de sua audiência — a classe média letrada de estudantes, escritores e intelectuais. (GUIMARÃES, 2008, p. 100).

De certa forma, esses escritores e intelectuais, majoritariamente brancos, da classe média, ouvintes de Sartre, nada ou pouco fizeram para aproximar Fanon da intelectualidade brasileira. Por isso, o autor António Sérgio Guimarães é propositivo ao dizer da importância do ingresso de professores e pesquisadores negros na academia no sentido de ampliarmos a entrada de Fanon e dos estudos fanoniano no contexto acadêmico brasileiro, o que de fato ocorreu, sobretudo com a presença dos ativistas negros, nas décadas de 1970 e 1980.

O certo é que, finalmente, em 1968, aparece a edição brasileira de *Condenados da terra*, rapidamente retirada de circulação pelos órgãos de repressão política, mas não antes de cair nas mãos de dezenas de militantes. Pensamento explosivo tanto para a luta de classes quanto para o projeto de democracia racial. (GUIMARÃES, 2008, p. 105).

Pensamento explosivo para a luta de classes porque Fanon faz severas críticas ao que denomino aqui como *universalismo apático e monocromático*, por isso ele diz que aquele que não se atenta para a opressão que sofrem os homens e as mulheres de cor preta não estão de fato pensando o direito humano, mas o direito restringido ao cidadão branco e ocidental. E explosivo para o projeto de democracia racial porque na mesma intenção Fanon discorda de uma concepção postulada no discurso da igualdade e harmonia racial, portanto não crítica em relação as assimetrias de poder entre pessoas de diferente pertencimento étnico-racial.

3 CATEGORIAS DE ANÁLISE: ASPECTOS SUBJETIVOS E OBJETIVOS

Este texto tem os seguintes objetivos: descrever o percurso da pesquisa e o processo pelo qual se deu a apreensão das categorias, bem como a análise das obras fanonianas.

Frantz Fanon é o sujeito da tese, sua ação é propositiva no sentido de estudarmos práxis revolucionária, e no seu caso participa ativamente da revolução argelina, tornando-se membro da Frente de Libertação Nacional, e, para além da crítica ao colonialismo europeu, direciona-se à libertação dos povos africanos e/ou da descolonização, entendida como “um fenômeno violento” (FANON, 1968, p.25).

A violência aqui encarada como uma reação incontornável do colonizado em relação ao colonizador, mas de modo algum a reação pode ser encarada com o mesmo grau da ação colonizadora ou do colonialismo. “De maneira nenhuma é verdade que a Revolução tenha ido tão longe como o colonialismo” (FANON, 1976, p.11).

Sobre a guerra da Argélia e a participação popular:

Esta guerra mobilizou todo o povo, e os obrigou a investir massivamente suas reservas e recursos mais ocultos. O povo argelino não concedeu um momento de trégua, entre outras razões, porque o colonialismo que vivem não é permitido. É preciso dizer que a guerra da Argélia é a mais alucinante que empreendeu o povo para romper o domínio colonial. (FANON, 1976, p. 9).

Ainda antes de seu engajamento na revolução argelina, junto com o questionamento do prestígio do Ocidente enquanto o único manual civilizatório eficiente, Fanon, já durante seus estudos em Lyon, na França, adota uma postura de engajamento social, o que é perceptível no próprio tema da discussão que trata da psicopatologia da colonização desenvolvida aos seus 25 anos, em trabalho recusado que seria sua tese dos estudos em Psiquiatria.

A banca examinadora o orienta a realizar um trabalho mais positivista e, embora mais tarde este tenha resultado na publicação de seu primeiro livro, a recusa faz Fanon atentar-se para a questão da não neutralidade científica, considerando que sua tese falava dos seus, vítimas do racismo, e tinha um caráter denunciativo contra o racismo francês. Sendo assim, desde o estudo universitário, Fanon está engajado contra a *alienação colonial*, que pode ser definida como a impossibilidade de existir como sujeito da história, o que implica as múltiplas determinações, avidamente discutidas por ele. Entre essas múltiplas determinações, Fanon enfatiza no conjunto da sua obra as categorias raça, gênero e classe de modo articulado.

O procedimento de pesquisa adotado foi primeiramente a leitura das quatro obras do autor, quais sejam:

1. *Pele negra, máscaras brancas* (de 1952);
2. *Sociologia da revolução* (de 1959);
3. *Os condenados da terra* (de 1961);
4. *Em defesa da revolução africana* (de 1964)

Após a leitura das obras, para cada uma delas destaco uma categoria principal entendida como seu fio condutor, além de abordar conceitos que podem ser considerados subcategorias provenientes da categoria principal.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, a ênfase gira em torno da categoria raça. O livro consiste de sua tese de doutoramento para a conclusão da Faculdade de Medicina e teve a peculiaridade de ter sido recusada pela banca examinadora, que orientou Fanon a produzir um estudo clínico mais positivista e com bases físicas para resolver questões atreladas aos fenômenos psicológicos. Fanon faz de *Pele negra, máscaras brancas* um manifesto anticolonialista e escreve com vistas à libertação do homem, tanto branco quanto negro, à libertação do que ele chama de complexo de superioridade (do branco colonizador) e de inferioridade (do negro colonizado). As subcategorias analisadas nessa obra: racismo antinegro, reconhecimento e relacionamentos inter-raciais. Na segunda obra analisada - *Sociologia da revolução* -, cujo título original é: *O quinto ano da Revolução Argelina* a ênfase é dada à categoria gênero. O livro trata especificamente da revolução argelina e destaca a participação da mulher argelina no contexto desta revolução, denunciando o radicalismo da colonização francesa, que se utiliza de sofisticado método de terror e de tortura para impor-se nos territórios dominados. Nesta obra, Fanon traça uma extensa e detalhada etnografia da revolução argelina e da participação popular integral para vencer o colonialismo francês e a Argélia se tornar independente. As subcategorias analisadas nessa obra: As mulheres na revolução, Renovação cultural das famílias argelinas, Participação popular na revolução.

Na terceira obra analisada - *Os condenados da terra* - a ênfase é para a categoria classe. Em seu último livro publicado em vida, Fanon retrata a questão da compartimentação e dos maniqueísmos da sociedade colonial, ampliando a discussão ao pensar o modo de sociabilidade capitalista. Para Fanon, o sistema colonial maniqueísta desumaniza o colonizado e cria uma espécie de subumano.

Fanon mostra a distinção entre o lugar do colono e o lugar do colonizado, e, ao trazer essas geografias, levanta questões acerca da identidade racial e denuncia os privilégios dos

brancos e estrangeiros em detrimento da precariedade e das condições de sobrevivência dos negros e árabes. As subcategorias analisadas nessa obra: violência, colonialismo e descolonização.

E em relação à quarta obra analisada -*Em defesa da revolução africana*-, a ênfase se volta para a categoria libertação, dando visibilidade à revolução africana de uma forma mais ampla, associando a revolução aos contextos africanos, além do da Argélia, diferentemente do que acontece na obra *Sociologia da Revolução* que é restrita à Revolução Argelina. Essa obra em especial será utilizada na compreensão e análise das demais, pois se trata de uma antologia com artigos e textos que discorrem sobre a Argélia, Racismo e Cultura e Unidade Africana, retratando as participações de Fanon nos primeiros congressos de intelectuais negros e sua militância internacional em defesa da descolonização e independência dos atuais estados africanos, sobretudo as que Fanon conseguiu acompanhar em vida. As subcategorias analisadas nessa obra: unidade africana, solidariedade internacional e independência.

Essa forma de categorização ou modo de analisar o conjunto da obra fanoniana dialoga com o conceito de interseccionalidade, que considero extremamente apropriado para realizarmos uma leitura materialista da história, por evidenciar as múltiplas determinações e propor a solidariedade das lutas para romper com estruturas opressoras.

Nesse sentido, pensar a totalidade e uma análise materialista da história passa pelas categorias raça, classe e gênero, como as múltiplas determinações desse tipo de sociabilidade, que se perpetua pelo consumo de mercadorias e que se estrutura com uma base capitalista, patriarcal e com os ranços do escravismo colonial. Especialmente em relação às mulheres negras, o modo de sociabilidade capitalista unido ao ranço do escravismo as desumaniza e reifica, dirigindo a elas o aspecto de posse, de coisa a ser possuída e um olhar hipersexualizado, segregando-as à dimensão da sexualidade casual e descompromissada.

Preannuncio que, indistintamente e de forma geral, as obras de Fanon têm como chave de análise a interligação do micro e do macro, ao pensar as singularidades sem isolamento ou fragmentação, mas em estreita relação com o combate ao sistema econômico de referência e opressor, pois para Fanon “Existe [...] uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial”. (FANON, 1968, p.50). O autor articula as categorias singular, particular e universal, categorias fundantes da dialética materialista.

Ao fazer a exposição da análise do conjunto da obra de Fanon, considero a coerência do próprio autor, na medida em que apreendo uma unidade respaldada na análise materialista da história, reconhecendo em que medida somos determinados e em que medida também

determinamos tornando-nos sujeitos capazes de fazer história e não somente sermos determinados por ela.

Fanon afirma não ser escravo da história, e, ao assim dizer, é a esse não determinismo do condicionamento da particularidade sobre a singularidade que ele está se referindo. Vejamos o que diz o autor: “Mas não tenho o direito de me deixar paralisar. Não tenho o direito de admitir a mínima parcela de ser na minha existência. Não tenho o direito de me deixar atolar nas determinações do passado. Não sou escravo da Escravidão que desumanizou meus pais”. (FANON, 2008, p.190).

Fanon propõe a superação ou a libertação no presente, por isso podemos considera-lo atual ao pontuar que cabe ao sujeito do presente lutar contra as estruturas que pretendem nos imobilizar e fazer com que aceitemos ao fatalismo a ponto de nos deixarmos paralisar frente ao racismo e demais formas de opressão. Não se trata de negar o passado escravista, tampouco ignorar suas reais consequências, senão o de buscar romper as distintas formas de opressão que insistem pelo aprisionamento do ser humano.

No início da história que os outros fizeram para mim, colocaram em evidência o pedestal da antropofagia, para que eu me lembre bem. Descreviam meus cromossomos como tendo genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo. Ao lado do *sex linked*. Uma vergonha, esse tipo de ciência! [...]; fui salvo do dilúvio civilizador. Avancei... (FANON, 2008, p.111).

Fanon denuncia as distorções históricas que atribuía a pessoa negra o cerceamento de sua cultura, limitando-a ao lugar da antropofagia, do canibalismo e do *sex linked*, dando-lhe uma conotação animalesca e sexual. Por isso ele afirma ser uma vergonha esse tipo de ciência que para legitimar o eurocentrismo nos desumaniza, nega e apaga formas de cultura cuja referência não seja a Europa. Fanon não fica inerte ou paralisado e propõe o rompimento ou o desvelamento da história que nos fizeram para que nos seja possível avançar e refazê-la.

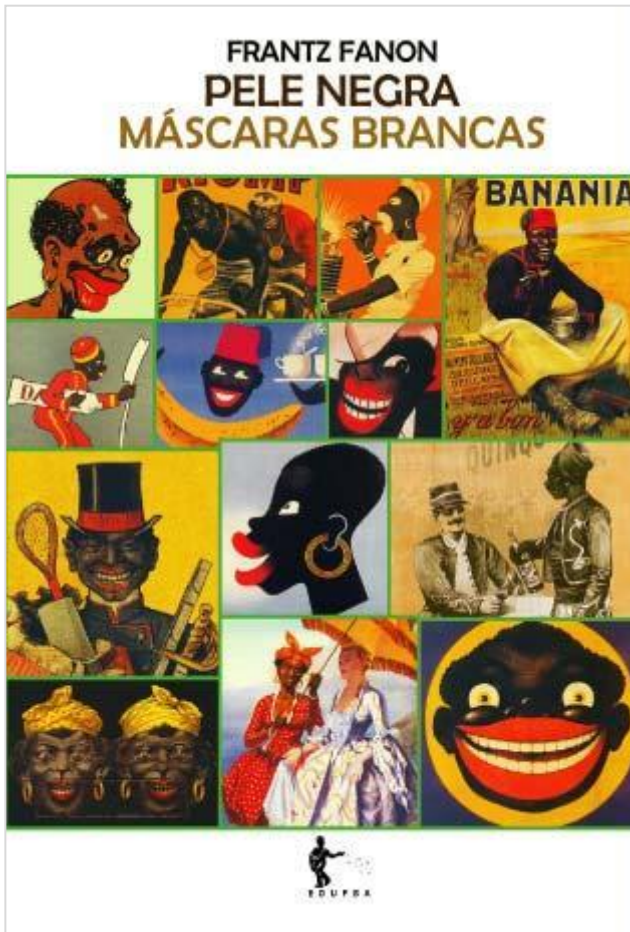
E refazer a história passa também por romper com o colonialismo epistêmico que está estreitamente relacionado com as colonialidades do ser, do saber e do poder como sugere a perspectiva decolonial que não dissocia o empoderamento objetivo e material, portanto econômico, do empoderamento subjetivo que se associam às colonialidades do ser e do saber. Em relação a colonialidade do poder o autor Quijano (2005) expõe a situação de exploração mundial pautada na hierarquização racial que faz com que pessoas negras e indígenas, portanto, oriundas dos grupos racializados recebam menor remuneração em trabalhos iguais ou superiores (em quantidade) a pessoas pertencentes ao grupo branco e, por conta do seu pertencimento étnico racial fiquem limitadas aos trabalhos subalternizados e/ou que não

demandam status social, e ainda sofram o constante descredenciamento de suas produções culturais e de suas formas de ser e estar no mundo.

Por tais considerações faz-se necessário que os grupos racialmente subalternizados acessem o empoderamento econômico para que também possam produzir cultura valorativa em relação ao seu segmento étnico-racial, tais como cinema, teatro, literatura, música, moda, e conhecimentos voltados para a saúde mental, uma das bandeiras de luta fanoniana reconhecendo o racismo estrutural nas sociedades colonizadas.

Fanon considera a necessidade de desalienação tanto no aspecto subjetivo (compreendendo as formas de colonialidade no campo do ser e do saber) como no aspecto objetivo (compreendendo a forma de colonialidade do poder que traz implicações na forma concreta de existência da vida em sua materialidade).

4 O LIVRO *PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS* (1952)



Categoria: Raça

Subcategorias: racismo antinegro, reconhecimento e relacionamentos inter-raciais

[...] como a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava. Com efeito, a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco. (Lewis Gordon in FANON, 2008, p.13-14).

Início a análise com a obra *Pele negra, máscaras brancas*, o primeiro livro de Frantz Fanon, datado do ano de 1952. Utilizo a versão traduzida em português, da editora EDUFBA, editora da Universidade Federal da Bahia, datada do ano de 2008.

Essa obra como sugere o próprio nome trata de relações específicas voltadas aos sujeitos de pele negra que por razões atreladas ao racismo (antinegro) utilizam de mecanismos que os despersonalizam e os mascaram a ponto de aproximarem-se da forma em que se entende socialmente viver as pessoas brancas, visando aceitação social e melhores condições materiais de existência.

Ao trazer as obras fanonianas, pretendo analisá-las cronologicamente trazendo também o contexto em que foram produzidas.

4.1 Categoria 1: O racismo antinegro

[...] o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. [...]. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro. (Lewis GORDON in FANON, 2008, p. 16).

Nesta obra específica, *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon não se intimida ao fazer sua crítica contundente sobre a negação do racismo antinegro no mundo moderno e, especificamente, na metrópole francesa, considerada mantenedora dos princípios de liberdade, fraternidade e igualdade, mas que tratava o negro de forma inconveniente, desrespeitosa e racista. Fanon fala de situações como esta:

Você está num café em Rouen ou em Strasbourg, e por azar é abordado por um velho bêbado. Logo ele está sentado à sua mesa: “Você africano? Dakar, Rufisque, bordéis, mulheres, café, mangas, bananas...”. Você se levanta e vai embora e é saudado por uma chuva de injúrias: “Preto sujo, você não bancava o importante lá no seu mato!” (FANON, 2008, p. 46).

O contato com os franceses mostra ao antilhano Fanon, e a qualquer conterrâneo negro, que sua cor o aproximava para os franceses com a África, que não era a África, berço da humanidade, tampouco a apresentada pelo Movimento Negritude, mas uma África caricata, sinônimo de exotismo, subalternidade e libertinagem sexual, como demonstra a citação. Por isso ele reconhece a importância de um movimento quanto à afirmação do conhecimento produzido em África, e/ou pelos sujeitos africanos e negros, mudança que se deve a Aimé Césaire, um dos precursores do Movimento Negritude.

Para analisar *Pele negra, máscaras brancas*, utilizo textos da obra *Em defesa da revolução africana*, pelo fato de nela haver artigos que ajudam a entender os três primeiros livros de Fanon e os seus interlocutores, entre eles a importante figura de Aimé Césaire, além de possibilitar entender a questão racial nas Antilhas, contexto em que Fanon viveu sua infância e boa parte da juventude e que só pode ser compreendido a partir de uma revisitação de sua história antes e depois da Segunda Grande Guerra de 1939-1945, quando as Antilhas são invadidas por dezenas de milhares de soldados franceses.

Antes de 1939, o antilhano dizia-se feliz, pelo menos julgava sê-lo. Votava, ia à escola quando podia, acompanhava as procissões, gostava de rum e dançava a *biguine*¹¹. Aqueles que tinham o privilégio de ir a França falavam de Paris, de Paris, enfim da França. E aqueles que não tinham o privilégio de conhecer Paris deixavam-se embalar.

¹¹ Dança popular das Antilhas.

Havia também os funcionários que trabalhavam em África. Através deles vislumbrava-se um país de selvagens, de bárbaros, de indígenas, de *boys*. É preciso dizer certas coisas se não quisermos falsear o problema. O funcionário metropolitano, regressado de África, habitou-nos a clichês: bruxos, feiticeiros, tantã, bonomia, fidelidade, respeito pelo branco, atraso. O drama é que o funcionário antilhano não fala de outro modo da África e, como o funcionário é não só o administrador das colônias, mas também o polícia, o funcionário das alfândegas, o escrivão, o militar, formar-se a todos os escalões da sociedade antilhana, sistematiza-se, endurece-se, um irreduzível sentimento de superioridade sobre o Africano. Antes da guerra de 1939, havia em todo o antilhano não só a certeza de uma superioridade sobre o africano, mas também a certeza de uma diferença fundamental. O africano era um negro e o antilhano, um europeu. (FANON, 1980, pp.23-24).

O que Fanon chama de epidermização da inferioridade pode ser traduzido como a interiorização da inferioridade por conta de uma realidade de cerceamento e concretização de ações discriminatórias ao indivíduo que tinha uma maior concentração de melanina ou uma geografia corporal que lhe remetesse à África.

Essas ações discriminatórias têm a ver com política, com lugar de privilégios, acesso ou não acesso às estruturas e instituições dominantes da sociedade. O branco é herdeiro dos privilégios históricos, políticos e sociais de um determinado grupo. Em contrapartida, ao negro é reservado o não lugar, ou o lugar do não acesso às estruturas de poder, mantendo desvantagens e desigualdades herdadas historicamente. Por isso Fanon afirma que “O negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo” (FANON, 2008, p. 186). Fanon entendia que, embora todos pertençam à espécie humana, vivia-se a objetividade de uma sociedade racializada.

O africano, esse, era em África o representante real da raça negra. Aliás, quando um padrão exigia um esforço demasiado pesado a um martiniquenho, obtinha como resposta: “Se quer um negro, vá buscá-lo à África”, querendo dizer com isto que os escravos e os forçados se recrutavam noutra lugar. Lá, no país dos negros. Quanto ao africano, inferiorizado e desprezado, à exceção de alguns raros “evoluídos”, estagnava no labirinto da sua epiderme. Como se vê, as posições eram nítidas: por um lado, o negro, o africano; por outro, o europeu e o antilhano. O antilhano era um negro. Mas o negro estava em África. (FANON, 1980, p.25).

O antilhano considerava-se um quase-metropolitano e julgava-se superior ao africano. “[...]esta posição do antilhano era autenticada pela Europa. [...] o branco dava razão ao antilhano no seu desprezo pelo africano”. (FANON, 1980, p.24).

Fanon descreve situações ocorridas em território antilhano, mas que podiam ser encontradas entre outros povos colonizados que caminham no sentido da fragmentação do povo colonizado, Fanon trazia questões voltadas ao empenho branco em fragmentar uma

possível Unidade antilhana ou africana, disseminando a divisão e o desejo forjado de tornar-se um assimilado, ou “evoluído”.

Conhecemos no passado, e, infelizmente, conhecemos ainda hoje, amigos originários do Daomé ou do Congo que declaram ser antilhanos.

Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais “evoluído” do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no Exército. Qualquer antilhano que tenha feito o serviço militar em um regimento de infantaria colonial conhece essa atormentante situação: de um lado, os europeus, os velhos colonos brancos e os nativos; do outro, os infantes africanos. (FANON, 2008, p. 40).

Por essas razões, Fanon diz que “Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”. (FANON, 2008, p.90).

E ainda no sentido de revisitarmos a história antilhana no período da Segunda Grande Guerra (1939 a 1945), devemos considerar que:

[...] nas Antilhas, em 1939, não irrompia qualquer reivindicação espontânea da negritude. É então que se vão produzir, sucessivamente, três acontecimentos. E em primeiro lugar, a chegada de Césaire. Pela primeira vez, ver-se-á um professor de liceu, logo, aparentemente um homem digno, dizer simplesmente à sociedade antilhana “que é belo e bom ser negro”. Era certamente um escândalo. [...]. Com efeito, que pode haver mais grotesco do que um homem instruído, um diplomado, que não deixou, pois, de perceber um certo número de coisas, entre outras que “era uma infelicidade ser negro”, gritando que a sua pele é bela e que o “grande buraco negro” é fonte de verdade? Nem os mulatos, nem os negros compreenderam este delírio. (FANON, 1980, p.26).

O certo é que “antes de Césaire, a literatura antilhana é uma literatura de europeus”[...]”(FANON, 1980, p. (18). E Fanon concorda com Césaire sobre a importância de mudar esse quadro, especialmente produzindo literatura antirracista para as crianças.

Fica logo claro que queremos, nem mais nem menos, criar periódicos ilustrados destinados especialmente aos negros, canções para crianças negras, até mesmo livros de história, pelo menos até a conclusão dos estudos. Pois, até prova em contrário, estimamos que, se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida. (FANON, 2008, p.132).

Existe um conjunto de acontecimentos que muda o antilhano de 1945. “O antilhano de 1945 é um negro...” (FANON, 1980, p.30). Mas o que ocorre para que haja essa mudança no antilhano de 1945?

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. [...]. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. (FANON, 2008, p.132).

Vemos os franceses utilizando do método da fragmentação colocando africanos contra africanos, como no caso dos senegaleses que eram alistados como exímios torturadores a favor dos colonizadores franceses e contra os colonizados. Mas em relação aos acontecimentos que mudam o antilhano, o segundo acontecimento histórico que nos dá conta de explicar essa mudança do antilhano, trata-se da derrota francesa para os alemães. “Vencida a França, o antilhano assistia, num certo sentido, ao assassinio do pai”. (FANON, 1980, p.26). E o assassinio diz respeito a certo desvelamento ou desencanto da referência heroicizada do francês.

Esta derrota nacional poderia ter sido vivida como o foi na metrópole, mas uma boa parte da armada francesa ficou bloqueada nas Antilhas durante os quatro anos de ocupação alemã. [...]. Antes de 1939, havia cerca de dois mil europeus na Martinica. Estes europeus tinham funções definidas, estavam integrados na vida social, estavam interessados na economia do país. Ora, de um dia para o outro, só a cidade de Forte de France foi submergida por cerca de dez mil europeus. [...]. Os quatro anos em que foram obrigados a viver fechados em si mesmos [...] permitiram lhes que lhe deitassem fora a máscara, bastante superficial afinal de contas, e que se comportassem como “autênticos racistas”. [...] A Martinica teve a sua crise de alojamento depois da sua crise econômica. [...]. O antilhano, perante estes homens que o desprezavam, começou a duvidar dos seus valores. (FANON, 1980, p. 26).

A convivência com os franceses em grande número fez com que os antilhanos percebessem as máscaras européias, sobretudo francesa, a medida em que estes agiam com seus comportamentos racistas em relação ao antilhano, que passa então a compreender qual o tratamento que os franceses entendiam ser destinado aos negros.

O terceiro acontecimento que tornou o antilhano preto, ou consciente de sua condição de sujeito negro foi a França livre.

De Gaulle falava, em Londres, de traição, de militares que entregavam a espada mesmo antes de a terem desembainhado. Tudo isso contribuiu para persuadir os antilhanos de que a França, a sua, não tinha perdido a guerra, mas que traidores a tinham vendido. E onde estavam esses traidores se não camuflados nas Antilhas? [...]. Por um processo fácil de compreender, os antilhanos tinham assimilado a França dos marinheiros à França má [...]. É preciso não esquecer que estes militares eram racistas. [...] a consequência que nos interessa é esta: perante dez mil racistas, o antilhano foi obrigado a defender-se. Sem Césaire, ter-lhe-ia sido difícil. (FANON, 1980, p. 27).

Fanon fala do racismo antinegro também no aspecto linguístico e denuncia o tratamento infantilizado dado aos não brancos (negros e árabes) nas relações com profissionais de áreas distintas, e, sobretudo na utilização de uma linguagem excessivamente simplificada e infantilizada, diferente do que ocorria, por exemplo, com um sujeito branco.

Não estamos exagerando: um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas. Não observamos este comportamento em apenas um branco, mas em centenas; nossas observações não se concentraram em apenas uma categoria, mas, valendo-nos de uma atitude essencialmente objetiva, quisemos estudar este fato junto a médicos, agentes de polícia, empreiteiros nos canteiros de obras. [...] ao lado de pessoas normais que se comportam sadicamente, segundo uma psicologia humana, existem outros que se comportam patologicamente, segundo uma psicologia inumana. [...]. Vinte doentes europeus se sucedem: “Sente-se senhor, o que o traz até aqui? O que o senhor está sentindo?”... Chega um negro ou um árabe: “Sente, meu velho. Que é que você tem? Onde tá doendo?”— Quando não: “Você doente, né?”... (FANON, 2008, p.45).

Fanon aborda o aprisionamento do negro a essa linguagem, o *petit-nègre*¹², que o faz vítima de uma “essência negra”, sendo essa uma das marcas da psicologia do colonialismo, impedir o negro de ser um ser de ação, de movimento, “o branco, ao falar *petit-nègre*, exprime esta ideia: ‘Você aí, fique no seu lugar!’”(FANON, 2008, p.46).

Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento, através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país, e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo, e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem “um longo passado histórico”. Provavelmente aqui está a origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco, custe o que custar, a existência de uma civilização negra. (FANON, 2008, p. 46).

¹² Petit-nègre, literalmente preto-pequeno ou pretinho, é a expressão utilizada para designar uma língua híbrida, um patoá sumário criado no mundo colonial francês, mistura da língua francesa com várias línguas africanas. (FANON, 2008, p. 35).

Fanon como leitor crítico dos teóricos da negritude, concorda e com eles denuncia que uma civilização que “prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma civilização enferma. Uma civilização que trapaceia com seus princípios, é uma civilização moribunda” (CÉSAIRE, 1978, p.13). E aqui ele trata da civilização francesa, que trapaceia os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade quando o alvo do direito é um sujeito negro.

A França é um país racista, pois o mito do negro-ruim faz parte do inconsciente da coletividade. [...]. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. [...]. A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. (FANON, 2008, p. 90).

O contexto da publicação de *Pele negra, máscaras brancas* é marcado pela indiferença às questões raciais, havendo a negação do racismo ainda que as evidências o comprovassem.

O ambiente em que a publicação ocorreu estava dominado pelo mundo latino, tanto francófono, quanto hispanófono ou lusófono, ou seja, um mundo em que o racismo contra os negros era considerado uma doença peculiar das sociedades anglófonas [...]. O retrato exibido neste livro revelava uma história diferente. Mostrava como a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava. Com efeito, a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco. Embora fosse um fato perturbador para o típico leitor francês, a má-fé prevalecia através de uma rejeição não-empírica de sua suposta falta de validade: eles simplesmente diziam que o racismo não existia (apelo à evidência) recusando examinar a evidência. (Lewis Gordon in FANON, 2008, p.13-14).

Devido à sua formação médica e psicanalítica, Fanon volta-se aos processos psicológicos conscientes e inconscientes e se coloca assim: “Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais”. (FANON, 2008, p.95, grifo do autor).

A discussão de Fanon sobre o racismo antinegro e sobre sua solução, que passa pela mudança das estruturas sociais, nos permite pensar interseccionalmente as categorias raça, classe e gênero, visto que o racismo estrutural permeia todas as áreas da vida obstruindo acessos a educação, cultura, trabalho, e, portanto, tornando o impedimento para que pessoas negras tenham também acesso a ascensão econômica e mobilidade social.

4.2 Categoria 2: O reconhecimento

Que quer o homem? Que quer o homem negro? Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. (FANON, 2008, p.26)

Fanon tem no tema reconhecimento uma das discussões centrais em sua obra. Em *Pele negra, máscaras brancas* o autor apresenta o Outro a partir da leitura de Hegel e de sua dialética do senhor e do escravo. Ele concorda com a dialética hegeliana de que o reconhecimento implica o Outro, porém realiza uma leitura diferenciada, pleiteando um mundo de reconhecimentos recíprocos que se pautem não no trabalho do escravo, mas na luta para sair dessa condição de alienação, visto que, para Fanon, não há reconhecimento diante da não existência do Outro. O senhor não enxerga o escravo, o escravo é um não ser.

Para Fanon, a desalienação está relacionada à ruptura com a condição servil, do escravo em relação ao senhor, fazendo analogia à dialética hegeliana. É por isso que ele critica a literatura destinada às crianças acusando sua linguagem estereotipada como veículo da introjeção da subserviência reforçando a imagem do negro tipo *y' a bon banania*.

Queira ou não queira, o negro deve vestir a libré que o branco lhe impôs. Observem que, nos periódicos ilustrados para crianças, todos os negros têm na boca o “sim sinhô” ritual. No cinema, a história é mais extraordinária ainda. A maior parte dos filmes americanos dublados na França reproduzem negros do tipo: *y' a bon banania**¹³. Em um desses filmes recentes, *Requins d'acier*, via-se um preto embarcado em um submarino, falando o jargão mais clássico possível. Além do mais, ele era bem preto, andava sempre atrás dos demais, tremendo ao menor movimento de cólera do contra-mestre e sendo, enfim, morto na aventura. Estou convencido de que a versão original não comportava esta modalidade de expressão. E se fosse o caso, não compreendo porque na França democrática, onde sessenta milhões de cidadãos são de cor, seriam dubladas até mesmo as imbecilidades do Além-Atlântico. É que o preto deve sempre ser apresentado de certa maneira, e, desde o negro do filme *Sans pitié* — “eu bom operário, nunca mentir, nunca roubar”, até a criada do *Duel au soleil*, encontramos o mesmo estereótipo. Sim, do negro exige-se que seja um bom preto. (FANON, 2008, p.47)

¹³ A expressão *y' a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um *tirailleur sénégalais* (soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo), com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial. O “riso banania” foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema “Hóstias negras”, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante. Em 1957, o publicitário Hervé Morvan criou uma versão mais gráfica, mais modernizada do “sorriso banania”, permanecendo sua estilização em uso nas caixas do produto até o início da década de 1980. Na capa, no alto à direita, temos uma reprodução da versão original de 1915, e, mais para o centro, a versão de Morvan. (FANON, 2008, p. 47).

Essa luta por desalienação do negro ultrapassa o período de alienação colonial e o contexto do território antilhano ao considerarmos que: “O preto não se tornou senhor. Quando não há mais escravos, não há mais senhores”. (FANON, 2008, p.182). Sair da condição de alienação para ser reconhecido implica luta por parte da “coisa alienada”, é por isso que para Fanon não há reconhecimento fora da luta.

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui- agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos. (FANON, 2008, p. 181).

O reconhecimento tratado por Fanon implicava a edificação de “um mundo nosso, edificado conjuntamente”, portanto sem aprisionamentos na brancura ou na negrura. “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano. [...]. O branco está fechado na sua brancura. O negro, na sua negrura”. (FANON, 2008, p. 27).

Ao trazer a discussão sobre o reconhecimento, Fanon propõe a liberdade e a igualdade, rompendo com o duplo narcisismo, que aprisiona tanto o homem negro como o homem branco. Nesse sentido, ele desabafa:

Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente. Mas rejeitava qualquer infecção afetiva. Queria ser homem, nada mais do que um homem. (FANON, 2008, p. 106).

Percebe-se que os princípios franceses de liberdade, fraternidade e igualdade não são estimulados a serem exequíveis em relação ao negro, já que não havia, no contexto da publicação da obra em questão, a liberdade efetiva. A liberdade implica ação, movimento, e, em ambiente racista e colonial, como eram as Antilhas e a própria metrópole francesa, a liberdade é barrada. Por isso Fanon quer fazer do colonizado um ser de ação engajado com a realidade.

A maioria dos negros, inclusive na África, está obcecada em “fixar-se”. Esta obsessão, sugere a argumentação de Fanon, é resultado da impotência social. Não conseguindo exercer um impacto sobre o mundo social, eles se voltam para dentro de si mesmos. O principal problema desta atitude está na contradição em buscar a liberdade escondendo-se dela. A liberdade requer visibilidade, mas, para que isto aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia que, no final das contas, leva à perda de si. Até mesmo o auto-reconhecimento requer uma colocação sob o ponto de vista de um outro. Esta é uma verdade difícil de aceitar, e não é por acaso que Fanon enfrenta essa discussão após oferecer lágrimas no final do quinto capítulo. Ele está nos dizendo que nós devemos nos livrar de nossas barreiras, rumo a um corajoso engajamento com a realidade. (Lewis Gordon in FANON, 2008, p.16).

Agir implica liberdade e liberdade implica visibilidade e exposição aos outros. Fanon aponta a relação entre a ética e o reconhecimento do outro, havendo para ele, a impossibilidade de efetivação de uma vida ética sem passar necessariamente pelo reconhecimento do outro.

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro. (Lewis Gordon in FANON, 2008, p. 16, grifo do autor).

Lewis Gordon, membro da Associação Filosófica Caribenha, ao prefaciar a obra *Pele negra, máscaras brancas*, traz questões relevantes ao tratar sobre alteridade, liberdade, reconhecimento e suas implicações com o Outro, sendo este um dos eixos temáticos da obra.

Esse autor, estudioso da obra fanoniana, afirma que fora da dialética Eu e o Outro não há ética, porque a ética implica estar dentro dessa relação dialética baseada no reconhecimento, na reciprocidade e na identificação, e o racismo impede as pessoas de viverem eticamente porque sua base traduz e reduz o negro ou não branco à condição de não ser.

O reconhecimento e/ou a transição da condição de não ser para a de ser passa pelo campo da linguagem, “Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro”. (FANON, 2008, p. 33).

Fanon observa que existe uma diferenciação linguística quando a comunicação se dá entre negro-negro e negro-branco, e atesta que essa diferenciação, que ele chama de cissiparidade, é decorrente da alienação colonial que se efetiva na linguagem utilizada como instrumento de manutenção do não ser do negro, ou de seu não reconhecimento.

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade. (FANON, 2008, p. 33).

O não ser, ou não reconhecimento, torna o homem negro um animal-macaco, que ainda não se fez humano, e Fanon denuncia que essa animalização do homem negro é respaldada por diversas teorias. Nesse caso específico, julgo que ele esteja fazendo menção às teorias racialistas e que podemos pensar em teorias tais como a do evolucionismo e a do darwinismo social. A primeira, com implicações de superioridade e inferioridade entre as raças, e a segunda, com implicações de superioridade e inferioridade entre as classes sociais.

Vejamos a complexidade do pensamento fanoniano ao trazer discussões sobre o reconhecimento, que não pode ser pensado isoladamente, pois implica liberdade, visibilidade, teorias, literatura, cinema, linguagem. Fanon apresenta situações em que a linguagem evidencia o não ser do negro, esteja ele falando patoá¹⁴, crioulo¹⁵ ou o francês do francês.

[...] o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. (FANON, 2008, p.34).

O homem negro quer ser reconhecido, e o reconhecimento não vem ainda que ele domine a língua do colonizador porque “o europeu tem uma ideia definida do negro”. (FANON, 2008, p.48).

¹⁴ O termo patoá (*patois*) designa os diversos dialetos regionais da França metropolitana. (FANON, 2008, p. 35).

¹⁵ O crioulo (*créole*) é o francês, bem mais elaborado, dos territórios do Além-mar. (FANON, 2008, p. 35).

O que afirmamos é que o europeu tem uma idéia definida do negro, e não há nada de mais exasperante do que ouvir dizer: “Desde quando você está na França? Você fala bem o francês?”.

Poderiam me responder que isto se deve ao fato de que muitos negros se exprimem em *petit-nègre*. Mas seria uma resposta demasiadamente fácil. Você está no trem e pergunta:

— Com licença, o senhor poderia me informar onde fica o vagão restaurante?

— Sim, amigo, você pegá direto corredô, um, dois, três, é lá.

Responder em *petit-nègre* é enclausurar o negro, é perpetuar uma situação de conflito onde o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos. Nada de mais sensacional do que um negro que se exprime corretamente, pois, na verdade, ele assume o mundo branco. Às vezes nos acontece conversar com estudantes de origem estrangeira que falam mal o francês: o pequeno Crusoé, aliás, Próspero, fica então à vontade: explica, informa, comenta, dá lições. Com o negro civilizado a estupefação chega ao cúmulo, pois ele está perfeitamente adaptado. Com ele o jogo não é mais possível, é uma perfeita réplica do branco. Diante dele, é preciso tirar o chapéu.

Compreende-se, depois de tudo o que foi dito, que a primeira reação do negro seja a de dizer não àqueles que tentam defini-lo. (FANON, 2008, p.48).

Fanon mostra que a tentativa de reconhecimento pela aprendizagem da língua do colonizador é inválida. E que assumir a cultura francesa não é sinônimo de aceitação, identificação e tampouco de reconhecimento.

Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. Lembro-me, há pouco mais de um ano, em Lyon, após uma conferência onde eu havia traçado um paralelo entre a poesia negra e a poesia europeia, de um amigo francês me dizendo calorosamente: “No fundo você é um branco”. O fato de ter estudado um problema tão interessante através da língua do branco me atribuía o direito de cidadania. (FANON, 2008, p.49-50).

Fanon expõe que qualquer que seja a linguagem utilizada pelo negro das Antilhas ou de outros contextos coloniais, não há reconhecimento. Ele será sempre visto como um preto, pela corporeidade que o acompanha. “[...] entre meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva.” (FANON, 2008, p. 104).

Nas Antilhas, a percepção se situa sempre no plano do imaginário. É em termos de branco que se percebe seu semelhante. Alguns dirão, por exemplo, de um fulano, que ele é “muito negro”; não há nada de surpreendente, no seio de uma família, ouvir a mãe declarar: “X...é o mais preto dos meus filhos.” Isto é, o menos branco... Não podemos deixar de repetir a reflexão de uma colega europeia com a qual comentamos o assunto: do ponto de vista humano, é uma verdadeira mistificação. Digamo-lo ainda uma vez, que é, tomando como referência a essência do branco, que o antilhano é percebido pelo seu semelhante. Nas Antilhas, como na França, encontramos o mesmo mito; em Paris se diz: ele é negro, mas muito inteligente; na Martinica não se diz algo diferente. Durante a guerra, professores de Guadalupe vinham a Fort-de-France corrigir as provas do vestibular; impelidos pela curiosidade, íamos ver, no hotel onde estava hospedado, o Sr. B, professor de filosofia, que tinha a fama de ser excessivamente negro; como se diz, não sem alguma ironia, na Martinica, ele era “azul”. Tal família é muito bem vista: “Eles são muito pretos, mas todos são gente de bem. Eles têm um professor de piano, antigo aluno do Conservatório de Música, um professor de Ciências Naturais no instituto feminino, etc. Dizia-se que o pai, todos os dias, ao cair da noite, passeava na sua varanda e a partir de certo momento, não se podia mais enxergá-lo. Contava-se que, em uma outra família, no campo, quando, à noite às vezes faltava luz, as crianças deviam rir para que se percebesse sua presença. Nas segundas-feiras, muito limpos nos seus trajes de linho branco, alguns funcionários martinicanos se assemelham, conforme o simbolismo local, “a uma ameixa em um vaso de leite.” (FANON, 2008, p.142).

É diante de todas essas considerações sobre o reconhecimento (que perpassam por questões éticas e teóricas, de literatura, cinema, corporeidade e linguagem), que Fanon propõe: “[...] que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre”. (FANON, 2008, p.191).

4.3 Categoria 3: Relacionamentos inter-raciais. O amor tem cor?

Quando me amam, dizem que o fazem **apesar** da minha cor. (Frantz Fanon, 2008, p.109, grifos meus).

Eu quero paz e arroz. O amor é bom e vem depois. Pois além de grande amigo. **Eu preciso de alguém. Que me trate com carinho. Que me fale de amor.** Das coisas lindas da vida. Das coisas lindas da paz. Eu quero paz e arroz. O amor é bom e vem depois. (Jorge Ben Jor, Música: Paz e arroz, grifos meus).

Ao iniciar a análise desta categoria trago uma epígrafe musical com a intenção de preanunciar o celibato forçado ou definitivo das mulheres negras que faz com que para elas *o amor fique para depois*. Isso nos faz pensar na solidão, ou na negação do afeto, e ainda a fazer uma pergunta que não pretende resposta audível, tampouco imediata, mas que de alguma forma dialoga com os estudos fanoniano sobre esse tema: O amor tem cor?

Ao analisar os relacionamentos inter-raciais, entre a mulher de cor - como trata Fanon ao fazer alusão à mulher negra - e o homem branco, Fanon trata das determinações implicadas na subjetivação inferior do negro e na subjetivação superior do branco argumentando, nesses casos, sobre a não efetivação de relacionamentos inter-raciais de amorosidade, dada a objetivação dos sentimentos de inferioridade do sujeito negro e de superioridade do sujeito branco. Nessa obra, *Pele negra, máscara brancas*, além de situações reais, Fanon analisa um romance e nele faz menção à necessidade da supercompensação de Mayotte, uma mulher negra que aceita tudo, inclusive um relacionamento sem afeto, para sair ou livrar-se de uma relação intra-racial.

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava” (FANON, 2008, p. 54).

Fanon traz considerações contundentes, sobretudo no contexto da escrita e produção do livro *Pele negra, máscaras brancas*, ao questionar a existência do amor autêntico nas relações inter-raciais, que se materializa em um ambiente dominado pelo mundo latino, tanto francófono, quanto hispanófono ou lusófono, com a exaltação do branco e a negação do negro, em um contexto socialmente racializado no que concerne às demandas objetivas pela existência. A ausência de condições concretas de existência do sujeito preto era facilmente constatada nas anedotas e expressões do dia a dia. Vejamos:

Um dia, São Pedro vê chegar à porta do paraíso três homens: um branco, um mulato e um preto.

- O que você deseja? Pergunta ao branco.
- Dinheiro.
- E você, diz ao mulato.
- A glória.

Quando se volta para o negro, este lhe responde com um grande sorriso:

- Eu só vim trazer o baú destes senhores. (FANON, 2008, p. 58-59).

Importa que a predileção de mulheres e homens em um contexto racista é forjada menos em uma experiência de afetividade pelo (a) companheiro (a), e mais na possibilidade de branquear ou “salvar a raça”, nas situações analisadas por Fanon havia o privilégio da brancura, ou o privilégio em ser branco e, em contrapartida, o prejuízo em ser negro. “Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente”. (FANON, 2008, p. 60).

Estamos prevenidos: Mayotte tende ao lactiforme. Pois afinal de contas é preciso embranquecer a raça; todas as martinicanas o sabem, o dizem, o repetem. Embranquecer a raça, salvar a raça, mas não no sentido que poderíamos supor: não para preservar “a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram”, mas para assegurar sua brancura. [...]. O número de frases, de provérbios, de pequenas linhas de conduta que regem a escolha de um namorado é extraordinário nas Antilhas. O importante é não sombrear de novo no meio da negrada, e qualquer antilhana se esforçará em escolher, nos seus flertes ou relações, o menos negro. Algumas vezes, para desculpar um mau investimento, é obrigada a lançar mão de argumentos como este: “Fulano é negro, mais a miséria é mais do que ele.” (FANON, 2008, p. 58).

Enquanto Fanon está na França como estudante de Medicina, ele evidencia o que a martinicana Mayotte Capécia chamou de tendência ao lactiforme, expressão que pode ser traduzida pela aspiração ao ingresso no mundo socialmente benquisto e aceitável, ou seja, o mundo branco que era a representação de prestígio social.

Com a análise do romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise*, que preconiza um comportamento doentio de Mayotte, Fanon observa e analisa como se comporta a mulher de pele negra ou a mulher com um tom de pele mais claro na sua *não-relação* com o homem negro, de pele escura. É importante que se entenda que Fanon está descrevendo relações inter-raciais pelas quais ele entende, por análises empreendidas, que a escolha do parceiro ou parceira tenha sido objetivada pelo racismo.

Conhecemos muitas compatriotas, estudantes na França, que nos confessaram com toda candura, uma candura toda branca, que não poderiam casar-se com um negro (ter escapado e voltar atrás? Ah, não, obrigada!) Aliás, acrescentavam, não é que neguemos ao negro qualquer valor, mas é melhor ser branco. (FANON, 2008, p. 58).

Elas reconhecem a existência de privilégios da branquitude, por isso a obsessão na potencialidade branca. Vejamos:

Recentemente conversamos com uma delas. Ofegante, nos jogou na cara. “Além do mais, se Césaire reivindica tanto a sua cor negra, é porque ressentido uma maldição. Os brancos por acaso reivindicam a própria cor? Em cada um de nós há uma potencialidade branca, alguns querem ignorá-la ou mais simplesmente a invertem. Quanto a mim, por nada nesse mundo me casaria com negro”. Atitudes como essas não são raras, e confessamos nossa preocupação, pois essa jovem martinicana, dentro de alguns anos, formando-se, irá ensinar em algum estabelecimento nas Antilhas. Pode-se adivinhar facilmente o que passará. (FANON, 2008, p. 58).

Fanon demonstra sua preocupação quanto ao reforço dos estereótipos racistas e depreciativos que podem ser veiculados no ensino por jovens formadas dentro de uma ideologia racista. Ele faz uma análise criteriosa sobre as implicações do racismo na objetividade da vida naquilo que é concernente aos relacionamentos inter-raciais.

Todas essas mulheres de cor desgrenhadas, à caça do branco, esperam. E certamente um dia desses se surpreenderão não querendo mais se atormentar; mas pensarão “em uma noite maravilhosa, um amante maravilhoso, um branco”. Porém também elas talvez compreendam um dia “que os brancos não se casam com uma mulher negra.” Mas aceitam correr o risco, porque precisam da brancura a qualquer preço. (FANON, 2008, p. 58-59).

Fanon denuncia o fato de que as mulheres negras sejam preteridas nos relacionamentos inter-raciais, com exceção aos casos em que são as amantes ocultas, raramente são as esposas, e quando são, ficam na clandestinidade e longe das relações de amizade e de convívio social do marido branco. (FANON, 2008, p.55).

O autor demonstra que essa busca desgrenhada da mulher negra por um amor branco se dá tanto por questões subjetivas de depreciação cultural do que diz respeito ao negro e pela objetividade e materialidade em que se encontravam seus irmãos de cor, a inferioridade econômica do homem negro e a sua condição de precarização extrema, e sobretudo pela internalização da inferioridade da raça negra. “A preta se sente inferior, por isso aspira ser admitida no mundo branco”. (FANON, 2008, p. 66).

A preta não se sente inferior à toa, mas sim pela vivência em que se depara com a aceitação social ou valorização daqueles e daquelas que se aproximam do jeito de ser mais próximo da cultura de referência, a branca. Ela observa a qualidade de vida das pessoas brancas e a assimetria em comparação aos indivíduos martinicanos, majoritariamente negros (as). Observa ainda seus irmãos martinicanos quando bem-sucedidos (geralmente os assimilados) optarem por mulheres brancas, e Fanon é forjado na experiência vivida do racismo, mas como um homem, o que lhe dá o poder da escolha e sua predileção se dá também por uma mulher branca.

Durante sete anos de experiências e observações, Fanon estudou o fenômeno por ele denominado eretismo afetivo, que compreende a alienação afetiva que faz com que o sujeito negro, homem ou mulher tenha um comportamento de auto aniquilação afetiva entre si e aspirem ser admitidos no mundo branco, quiçá o próprio Fanon tenha sido atingido por esse fenômeno em seu casamento com a francesa branca Josie Fanon, sendo talvez traído pelo inconsciente coletivo do europeu.

O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida. Nada de surpreendente, pois que o antilhano, submetido ao método do sonho em vigília, reviva as mesmas fantasias de um europeu. É que o antilhano tem o mesmo inconsciente coletivo do europeu. Se o que acabou de ser dito faz sentido, estamos em condições de anunciar a conclusão seguinte: é normal que o antilhano seja negrófobo. Pelo inconsciente coletivo o antilhano adotou como seus todos os arquétipos do europeu. A alma do negro antilhano é quase sempre uma branca. Do mesmo modo, o animus do antilhanos é sempre um branco. É que, em Anatole France, Balzac, Bazin, ou qualquer outro dos “nossos” romancistas, não se faz menção nem àquela mulher negra vaporosa (...). Ora, inconscientemente, desconfio do que em mim é negro, isto é, da totalidade do meu ser. (FANON, 2008, p. 162).

Fanon deixa explícito que a maioria de suas referências eram forjadas nesse inconsciente coletivo branco, dentro de casa sua mãe lhe cantava romanças francesas, portanto Fanon admitia que também era vítima de uma imposição cultural, assim como seus compatriotas antilhanos.

Qualquer que seja o domínio considerado, uma coisa nos impressionou: o preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica. Assim, fomos levados a considerar a alienação deles conforme descrições psicanalíticas. O preto, no seu comportamento, assemelha-se a um tipo neurótico obsessivo, ou, em outras palavras, ele se coloca em plena neurose situacional. Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui. [...]. Frequentemente a atitude do negro diante do branco, ou diante de um seu semelhante, reproduz quase que integralmente uma constelação delirante que toca o domínio do patológico. (FANON, 2008, p. 66).

Com o romance autobiográfico de René Maran, Fanon fará uma análise no sentido de compreender os relacionamentos inter-raciais, especialmente do homem negro com a mulher branca.

O problema é magnificamente colocado, pois o personagem Jean Veneuse nos permitirá um estudo mais profundo da atitude do negro. De que trata este texto? Jean Veneuse é um preto. De origem antilhana, mora em Bordeaux há muito tempo; portanto é um europeu. Mas ele é negro, portanto é um preto. Eis aqui o drama: ele não compreende sua raça e os brancos não o compreendem. E diz ele: “O europeu em geral, e o francês, em particular, não satisfeitos em ignorar o preto de suas colônias, desconhecem aquele que formaram segundo a própria imagem”. (FANON, 2008, p.70).

Fanon demonstra o processo de auto anulação em que os negros amputam sua identidade racial e são formados segundo a própria imagem do branco, e ainda assim são ignorados por aquele que os criou.

Quanto aos relacionamentos inter-raciais, Fanon constatou que havia uma predileção branca sendo preteridas tanto as mulheres negras, quanto os homens negros, especialmente os

africanos no que diz respeito aos relacionamentos que visavam o casamento. Tanto as mulheres negras, quanto os homens negros eram retirados por parte do grupo branco de sua condição humana, e quando não eram preteridos, eram animalizados, hipersexualizados e no caso dos homens africanos vistos como um grande e potente órgão sexual, pessoas negras (homens e mulheres) eram vistas na expectativa do prazer libidinoso, excluídas nas relações humanas e afetivas. Nos raros casos em que o homem negro fosse bem-sucedido economicamente, haviam exceções nas escolhas, podendo haver um relacionamento inter-racial, entre uma mulher branca e um homem negro.

Essas não escolhas ou estas escolhas inter-raciais se davam por conta do racismo e da internalização por imposição branca de uma suposta autenticidade que limitava a pessoa negra (homem ou mulher) a conotação sexual. Fanon conversou com antilhanos que, assim que chegavam na França, procuravam dormir com uma mulher branca, ainda que fosse nas casas de prostituição, para cumprir o rito da “autêntica” virilidade. (FANON, 2008, p.76).

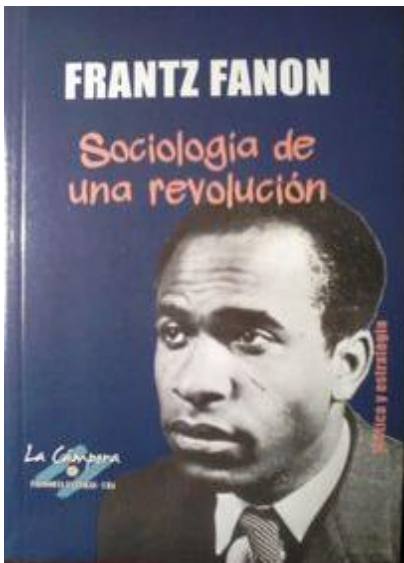
Nosso autor critica essa circunscrição de uma autenticidade negra proposta pelo europeu, sobretudo quando essa suposta autenticidade aprisiona o homem negro à condição animalizada da potência sexual, do sexo selvagem e da virilidade. O homem negro é aprisionado no corpo e distanciado da razão.

O europeu quer fundamentar a razão como sendo grega (branca e europeia) e o corpo como sendo africano (negro e africano), dicotomizando corpo e razão e hierarquizando a razão em detrimento do corpo, o europeu em detrimento do africano, o branco em detrimento dos não brancos.

É preciso que este mito sexual – a procura da carne branca – veiculado por consciências alienadas, não venha mais atrapalhar uma compreensão ativa. De modo algum minha cor deve ser percebida como uma tara. A partir do momento em que o preto aceita a clivagem imposta pelo europeu, não tem mais sossego, e, “desde então, não é compreensível que tente elevar-se até o branco? Elevar-se na gama de cores às quais o branco confere uma espécie de hierarquia?” Veremos que uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo. (FANON, 2008, p.82).

Fanon propõe a reestruturação do mundo porque numa sociedade racista o amor tem cor, e ela é branca. Ele nos incita a sair deste aprisionamento e nos convida à liberdade. O amor entre pessoas negras é uma práxis libertária e revolucionária na medida em que confronta a imposição de um modelo branco e europeu, denunciando e anunciando que nós existimos, resistimos e nos amamos e que o afeto é revolucionário, e para além do racismo, existe entre nós, pessoas negras, relações de resistências pautadas na afetividade.

5 O LIVRO SOCIOLOGIA DE UMA REVOLUÇÃO (1959)



Categoria: Gênero

Subcategorias: As mulheres na revolução, Renovação cultural das famílias argelinas, Participação popular na revolução

Carta a um francês

Quando me revelaste o teu desejo de deixar a Argélia, a minha amizade fez-se repentinamente silenciosa. Imagens surgidas, tenazes e decisivas, certamente estavam à entrada da minha memória. Olhava-te e à tua mulher ao lado.

Vias-te já em França... [...].

Disseste-me: o ambiente deteriora-se, tenho de me ir embora. [...]. Este país inexplicavelmente eriçado! As estradas que já não são seguras. Os trigais transformados em braseiros. Os Árabes que se tornam maus.

Diz-se. Diz-se.

As mulheres serão violadas. Os testículos serão cortados e esmagados entre os dentes. Lembrem-se de Sétif! Querem outro Sétif?

Tê-lo-ão, mas nós não.

Disseste-me tudo isso a rir.

Mas a tua mulher não ria.

E por detrás do teu riso eu vi.

Vi a tua essencial ignorância das coisas deste país.

Das coisas, porque vou explicar-te.

Talvez partas, mas diz-me, quando te perguntarem: “Que se passa na Argélia?”, que é que vais responder? [...]. Mais precisamente, quando quiserem compreender por que abandonaste este país, que farás para apagar essa vergonha que já arrastas contigo?

Essa vergonha de não ter compreendido, de não ter querido compreender aquilo que à tua volta se passava todos os dias. [...]. Partirás. Mas todas essas perguntas, essas perguntas sem resposta. O silêncio conjugado de 800.000 franceses, esse silêncio ignorante, esse silêncio inocente. E 9 milhões de homens sob essa mortalha de silêncio.

Quero que contes. Que eu diga por exemplo: há uma crise da escolarização na Argélia, para que tu penses: é pena, temos de lhe dar remédio.

Que eu diga: em trezentos, apenas um árabe sabe assinar o seu nome, para que tu penses: é triste, isso tem de acabar. Ouve ainda mais:

[...]. Uma diretora de escola que se lamenta, uma vez todos os europeus inscritos, de ser obrigada a escolarizar algumas crianças árabes. O analfabetismo desses rapazitos aumenta na medida exacta do nosso silêncio.

(FANON, 1980, p. 51-53)

A liberdade do povo argelino se identifica com a libertação da mulher, com seu ingresso na História. (FANON, 1976, p. 85).

A obra *Sociologia da Revolução* (1959) configura-se como uma detalhada etnografia da Revolução Argelina que ocorreu durante o período de 1954 a 1962. A Revolução Argelina marcou o início do processo de descolonização da África seguindo com a independência de muitos países amigos da África, incluindo a independência do Vietnã em relação à França em 1954, até a independência de países africanos de Língua Portuguesa, como Angola e Moçambique. O princípio da autodeterminação dos povos e da independência foi o maior legado da Revolução Argelina.

A Revolução de 1954 teve seu desenrolar fortalecido por vários acontecimentos históricos. O primeiro foi o recrutamento de africanos e asiáticos na luta contra o nazismo. Esses soldados começam a impregnar-se de um sentimento de nacionalismo revolucionário à medida em que tomam partido contra o nazismo e defendem os franceses quando estes tiveram seus territórios ocupados.

Os anos de 1940 a 1945 foram preponderantes para o fortalecimento do nacionalismo e dos movimentos independentistas, que diante de uma conjuntura política favorável passam a organizar a luta em prol da independência e buscando a autonomia de seus povos.

O desfecho da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) foi a polarização do mundo entre a União das Repúblicas Soviéticas pretendendo a internacionalização da revolução comunista, e os Estados Unidos da América pretendendo ampliar o território dominado pelo modo de sociabilidade capitalista. O contexto de pós-guerra ou da Guerra Fria é acompanhado de uma situação internacional de luta pela ampliação de territórios por parte dos dois polos mundiais, EUA e URSS, e de desestabilização das potências colonizadoras como a França, a Inglaterra, a Bélgica, o que favorecia a ação e a organização dos movimentos independentistas.

Em 1945, a criação da Organização das Nações Unidas cujo foco foram os Direitos Humanos e a autodeterminação dos povos - princípios que coadunam com a organização dos movimentos nacionalistas e independentistas dos países africanos, asiáticos e do Terceiro Mundo -, fortalecem ainda mais a organização dos países colonizados em busca da independência e autonomia de seus povos.

Muitos foram os processos exitosos de autonomia que fortaleceram argelinos e argelinas e outros povos subjugados a lutarem por sua independência.

Depois de 1945, Argélia romperá brutalmente na cena internacional. [...]. Os próprios argelinos manifestam (signo prévio de transformações mais profundas) uma mudança a partir dos irmãos mortos ou mutilados e através da simpatia fervente de homens e mulheres da América, Europa e África. O despertar do mundo colonial e a liberação progressiva dos povos oprimidos durante muito tempo, situam a Argélia em um processo que a transborda, ao mesmo tempo ao que dá sua fundação. (FANON, 1976, pp.54-55).

Participar da base aliada contra o nazismo fez com que os argelinos organizassem vários partidos em prol da independência argelina, culminando com a criação da FLN (Frente de Libertação Nacional), junção de movimentos nacionalistas que em 01 de novembro de 1954 reivindicam o ataque contra o colonialismo francês na Argélia. Não foi uma tarefa fácil para a FLN, considerando que o colonialismo em Argélia durara por mais de 130 anos. Diz Fanon que “Não é tarefa fácil dirigir com um mínimo de erros a luta de um povo convulsionado por 130 anos de dominação, contra um inimigo tão decidido e feroz como o colonialismo francês”. (FANON, 1976, pp. 11-12).

A derrota francesa em Dien Bien Phu, em 1954, fortalece ainda mais a luta pela autonomia territorial e política dos argelinos e argelinas, que iam se solidificando conjuntamente com movimentos como o pan-africanismo, o pan-arabismo e o socialismo africano.

Em 1955, a Conferência de Bandung reúne os países considerados não-alinhados, (sem obrigação de adesão aos blocos comunista ou capitalista) e dela participaram países da África, Ásia e do Terceiro Mundo, que tinham um posicionamento contra o imperialismo, não havia por parte dos participantes da Conferência nenhuma obrigatoriedade de coligação política ideológica com os EUA ou com a URSS. Os princípios de Bandung estavam atrelados à oposição ao imperialismo, a oposição ao racismo e a luta em favor dos direitos humanos e da soberania dos povos.

A Revolução Argelina é, sobretudo, a narrativa da união popular em sua totalidade, tanto no sentido local e regional (com a reestruturação das famílias) como no sentido nacional (com os vários movimentos nacionalistas: pan-africanismo, pan-arabismo, nacionalismo africano), como no sentido internacional com a solidariedade militante na luta contra o imperialismo, portanto em oposição à exploração das grandes potências econômicas sobre os países em desenvolvimento e em vistas à independência, em concordância com a liberação e autonomia dos povos.

Povo é uma terminologia destacada ao se analisar a obra *Sociologia de uma revolução* (1959), sobretudo no que concerne à Revolução Argelina e à efetivação da sua independência

que ocorre no ano de 1962, ocasião em que o general Charles de Gaulle era o presidente francês. O termo povo, segundo Leopold Sedar Senghor, uma das referências de Fanon e maior expressão do movimento negritude é compreendido da seguinte maneira:

Povo, quer dizer, uma Comunidade, onde cada indivíduo se identificará com a coletividade e esta com todos os seus membros. Mas a unanimidade, a comunhão das almas não é suficiente. Para que o Povo se torne Nação, é necessário que o indivíduo se desenvolva como pessoa, pela elevação de seu nível de vida e de cultura. (SENGHOR, 1965, p.37.).

Sociologia de uma revolução (1959) é um texto fundamental que possibilita ao leitor de Fanon fazer um retrato da Revolução Argelina (RA), atentando para todos os participantes, e também é chave de leitura para uma maior compreensão do pensamento exposto em sua terceira obra publicada, Os condenados da terra (1961), por ser escrito durante a RA, e Fanon explicita a experiência dos povos que viviam a experiência da situação colonial, a partir do ponto de vista dos explorados e não dos exploradores, portanto sobre o enfrentamento da exploração e a violência do colonialismo no maior grau em que ela possa existir.

A RA tem como destaque a participação da mulher argelina, bem como denuncia o radicalismo da colonização francesa, que se utiliza de sofisticado método de terror e de tortura para impor-se nos territórios dominados.

A versão utilizada para analisar o livro será a terceira edição em espanhol, datada do ano de 1976, cuja tradução para o português é de responsabilidade da pesquisadora, com exceção de alguns trechos do capítulo três em que utilizo a tradução de Heitor Loureiro e Raphaël Maureau, pesquisadores vinculados a PUC-SP, sendo o segundo, professor particular de francês, tradutor e intérprete.

Como já explicitado, em Sociologia de uma revolução (1959), a análise tem como categoria central o tema gênero a partir das mulheres e como subcategorias: A mulher argelina e a revolução, A renovação cultural das famílias argelinas e Povo ou Participação popular na revolução.

5.1 As mulheres na Revolução Argelina

Assim, a violência da mulher argelina em um sonho europeu, está precedida sempre pelo desgarramento do véu. (FANON, 1976, p. 26).

Centenas de milhares de argelinos e argelinas não perdoariam aos responsáveis de não os ter alistados, de deixá-los desarmados. Que seria do governo argelino se não tivesse o povo por detrás? (FANON, 1976, p. 15).

Sociologia de uma Revolução (1959) certamente não é o livro mais lido de Frantz Fanon, mas é sem dúvida um memorial da participação da mulher durante os oito anos em que durou a Revolução Argelina. Primeiramente é preciso situar que:

A Argélia está localizada no norte da África, em uma área na maior parte situada no deserto do Saara – cerca de 80% de seu território -, e sua população, constituída de uma grande maioria de árabes e berberes, distribui-se principalmente pelo deserto e pela cadeia do Atlas. O idioma oficial é o árabe, e o francês é a principal língua estrangeira falada no país. Dialeto berberes sobrevivem na Kabília Ocidental, nas montanhas, onde os berberes preservaram sua cultura e suas tradições. Os árabes, um povo nômade, eram mais voltados às atividades de pastoreio. A parte oriental da Argélia é de domínio dos berberes; já a porção ocidental, mais seca, pertence aos árabes. Estes, ao lado dos europeus, ocuparam as cidades principais. A colonização francesa na Argélia foi classificada como de povoamento, sempre atribuída aos *pied-noirs*¹⁶, que ganhavam ou compravam as terras expropriadas dos nativos, processo esse regulamentado pela Lei Warnier, de 1873. (YAZBEK, 2010, p.17).

Na primeira epígrafe que utilizo para adentrar a discussão sobre as mulheres na revolução, o faço para apresentar como a afirmação cultural caracterizada pelo uso do véu por parte das mulheres argelinas foi motivo de perseguição pelo colonizador. Perseguir o costume do véu é sobretudo perseguir a mulher, visto que tal indumentária faz parte do universo feminino e da cultura árabe, e diz do desejo de possessão do europeu.

O pertencimento a uma área cultural determinada se manifesta frequentemente pelas tradições de roupas por seus membros. Por exemplo, os turistas se fixam de imediato com o véu com os quais as mulheres do mundo árabe se cobrem. Durante muito tempo se pode ignorar que um muçulmano não come carne de porco ou que são proibidas as relações sexuais durante o dia no mês do Ramadan, mas o véu da mulher se mostra com tal insistência que, em geral, é suficiente para caracterizar a sociedade árabe. No Maghreb árabe, o véu faz parte das tradições do vestuário nas sociedades nacionais da Tunísia, Argélia, Marrocos e Líbia. Para o turista e ou estrangeiro, o véu caracteriza a vez da sociedade argelina e seu componente feminino. (FANON, 1976, p. 19).

Na segunda epígrafe destaco que Fanon faz distinção ao mencionar argelinos e argelinas, o que demonstra uma preocupação do autor para com a questão específica da mulher, situando-a no texto e no contexto.

Geralmente quando estamos fazendo alguma leitura e nos deparamos com o termo *homem* é necessário que a mulher subentenda que o interlocutor (que também assimilamos a uma figura masculina) está fazendo menção ao gênero humano, que compreende homens e mulheres, e Fanon não faz assim, ele demarca o texto e propositadamente inclui a mulher ao

¹⁶ Chamados pés negros, eram os colonos franceses e seus descendentes criados na Argélia. (YAZBEK, 2010, p.17).

fazer tal distinção. Podemos dizer que essa é uma mudança metodológica relevante ao considerarmos as intenções epistemológicas fanonianas de rupturas transformadoras no campo da linguagem.

A obra, *L'an V de la Révolution Algérienne*, (O ano V da Revolução Argelina) subsequentemente lançada como *Sociologie d'une révolution: L'an V de Révolution Algérienne* (Sociologia de uma Revolução: O ano V da Revolução Argelina) caminha no sentido da amplitude da interseccionalidade considerando as diversas frentes de libertação pela qual precisa passar o ser humano.

Fanon destaca no conjunto de sua obra questões relacionadas às categorias raça, classe, gênero e libertação. E em *Sociologia de uma revolução* (1959), a categoria central é gênero, sobretudo pela reconfiguração da estrutura das famílias argelinas, em especial ao papel da mulher argelina (esposa, irmã ou filha) no contexto revolucionário.

Em *Sociologia de uma revolução* (1959) Fanon apresenta a mulher como o cerne do processo revolucionário contra o imperialismo francês, que durara 132 anos em território argelino, até o ano de 1962, vencida a luta pela independência e conquistada a autonomia do povo argelino. “[...] decidir a incorporação da mulher como o principal elo, fazer depender a Revolução de sua presença e de sua ação neste ou naquele setor, constituía evidentemente uma atitude totalmente revolucionária.” (FANON, 1976, p. 31).

Especificamente em relação à obra *Sociologia da Revolução* e em seu primeiro capítulo intitulado *Argélia tira o seu véu*, Fanon explicita a resistência contra o colonialismo por parte das mulheres argelinas, especialmente no que se refere ao uso do véu, elemento da tradição.

No primeiro capítulo dessa obra, Fanon (1976, p.30) demonstra uma das leis da psicologia da colonização e sinaliza para o fato de que “num primeiro momento, a ação e os projetos do ocupante determinam os centros de resistência em torno dos quais se organiza a vontade de afirmação de um povo”.

O uso do véu pelas mulheres no contexto árabe é uma tradição das sociedades nacionais da Tunísia, Argélia, Marrocos e Líbia. *A mulher, vista através de seu véu branco, unifica a percepção que se tem da sociedade feminina da Argélia* (idem, p. 20). É por saber desse lócus afirmativo da cultura árabe em relação ao uso do véu por parte das mulheres argelinas, que os europeus atacam fazendo severas críticas aos argelinos, não com o intuito de promoverem a emancipação das mulheres, mas com a intenção da assimilação e fragmentação

cultural da sociedade a qual se pretende explorar e expropriar nos aspectos objetivos e subjetivos.

Os argelinos, por sua vez, são alvos das críticas de seus companheiros de trabalho europeus, mais oficialmente, de seus patrões.

Não há um só trabalhador europeu que, nas relações interpessoais do lugar do trabalho, da loja ou do escritório, não tenha formulado ao argelino as questões rituais: “tua mulher usa o véu? Por que você não decide viver como o europeu? Por que não leva a tua mulher ao cinema, aos espetáculos, ao café? (FANON, 1976, p. 23).

No contexto da Revolução Argelina a administração francesa ataca a sociedade no aspecto mais profundo de sua capacidade de resistência passando a usar da relação abusiva de patrão para com o empregado no sentido de destruir a concepção de família argelina, bem como seus modos de viver em que, a não exposição da mulher ao sadismo do europeu é compreendida como uma forma de resistência.

Os empresários europeus não se contentam com a atitude interrogativa ou a infiltração circunstancial, mas empregando “manobras apache” para encurralar o argelino, exigindo decisões dolorosas. Com motivo de festa, de Natal ou Ano Novo, ou simplesmente de uma reunião anterior da empresa, o patrão convida o empregado argelino e sua mulher. O convite não é coletivo. Cada argelino é chamado no escritório do diretor e são convidados pessoalmente a vir com “sua pequena família”. A empresa é uma grande família, então é desaprovado que alguns argelinos venham sem suas esposas, você compreende, não é certo? As vezes o argelino passa por momentos difíceis frente a esta prisão. Ir com sua esposa significa confessar que está derrotado, significa “prostituir sua esposa”, exibi-la, abandonar a uma modalidade de resistência. Por outro lado, ir sozinho significa negar-se a satisfazer os desejos do patrão e expor-se a ficar desempregado. Aqui estudamos um caso escolhido ao azar, o desenvolvimento das emboscadas que o europeu impõe ao argelino para acorrentá-lo e obrigá-lo a personalizar, a declarar: “minha esposa é separada e não sairá”, ou a traição: “posto que deseja vê-la, aqui está”; o caráter sádico e perverso destas ligações e relacionamentos, mostraria indiretamente, o nível psicológico, a tragédia da situação colonial (...). (FANON, 1976, pp. 23-24).

Pesquisadores das Ciências Humanas, tais como sociólogos faziam considerações sobre a situação da mulher argelina no intuito de romper com o que afirmavam ser um patriarcalismo retrógrado, o qual a própria mulher argelina enfrentou ao participar da revolução, com a reconfiguração cultural que haveria de acontecer com as famílias argelinas, como veremos adiante.

Entre as “coisas incompreensíveis” do mundo colonial, se mencionava frequentemente o caso da mulher argelina. Os estudos de sociólogos, agrônomos e juristas, abundam em considerações sobre a mulher argelina.

Descrita as vezes como escrava do homem, ou como soberana incontestada do lar, o status da argelina tem intrigado os teóricos.

Outros, igualmente autorizados, afirmam que a mulher argelina “sonha com a liberdade”, mas que um patriarcalismo retrógrado e sanguinário se opõe a esse desejo legítimo. (FANON, 1976, p. 46).

Vale considerar neste caso, o papel dos responsáveis da administração francesa para coibir aquilo que consistia como os valores de afirmação da cultura argelina, respaldados pelas Ciências Sociais, a partir dos “descobrimientos” dos sociólogos.

Os responsáveis da administração francesa na Argélia, empenhados na destruição da origem do povo, detentores do poder tentam a qualquer preço a desintegração das formas de existência suscetíveis de invocar uma realidade nacional, aplicaram o máximo de seus esforços para destruir o costume do véu, interpretada para o caso como símbolo do status da mulher argelina. Essa posição não foi consequência de uma intuição fortuita. Com apoio nas análises de sociólogos e etnólogos, especialistas nos chamados assuntos indígenas e os responsáveis das seções árabes, coordenaram seu trabalho. No primeiro nível, foi manipulado única e exclusivamente a famosa fórmula: “conquistemos as mulheres e o resto se dará além”. Esta racionalização contenta-se simplesmente revestida com uma aparência científica ao utilizar os “descobrimientos” dos sociólogos. (FANON, 1976, pp.20-21).

Fanon apresenta as verdadeiras razões para o combate do colonialismo ao uso do véu, que nada tinha a ver com uma proposta de emancipação das mulheres argelinas, pelo contrário, o objetivo era a domesticação total da sociedade argelina, e para alcançar tal objetivo não havia limites, até a distribuição interesseira e aliciadora de alimentos a mulheres indigentes e famintas acontecera com o intuito de sucumbir a cultura do uso do véu.

As sociedades de ajuda e solidariedade com as mulheres argelinas se multiplicam. As lamentações se organizam. “Queremos envergonhar o argelino pelo destino imposto às mulheres.” Este período de efervescência é posto em prática de uma técnica de infiltração que lança pacotes de trabalhadoras sociais e promotoras de instituições de caridade nos bairros árabes. Primeiro se intenta a abordagem das mulheres indigentes e famintas. A cada quilo de semolina distribuída, se adiciona uma dose de indignação contra o véu e a reclusão. Da indignação seguem os conselhos práticos. [...]. Elas são incentivadas a rejeitar uma sujeição secular e a descrever o imenso papel que são chamadas a desempenhar. A administração colonial investe somas importantes nesse combate. Depois de afirmar que a mulher representa a articulação da sociedade argelina, se desdobra com todos os esforços para controlá-las. [...]. No programa colonialista, a mulher está encarregada da missão histórica de desviar e empurrar o homem argelino. Converter a mulher, ganhá-la para os valores estrangeiros, arrancá-la de sua situação, é a vez de conquistar o poder real sobre o homem e utilizar meios práticos e eficazes para destruir a cultura argelina. (FANON, 1976, p. 22).

A ação colonizadora de enfrentamento ao uso do véu tinha estreita relação com o desejo de posse do europeu para com a mulher argelina. Posse de seu corpo e de sua cultura de maneira abusiva.

Existe também no europeu a cristalização da agressividade, de uma violência tensa diante da mulher argelina. Despojar de seu véu e esta mulher exibir a beleza, revelar seu segredo, romper sua resistência, fazê-la disponível para a aventura. Esconder seu rosto significa esconder um segredo, provocar um mundo de mistério e ocultamento. O europeu situa em um nível muito complexo sua relação com a mulher argelina. Quer ter esta mulher a seu alcance e convertê-la num eventual objeto de posse. [...]. O europeu, frente a argelina, deseja ver. E reage de maneira agressiva antes este limite que se põe a sua percepção. (FANON, 1976, p. 27).

Fanon denuncia a deturpação que é feita da mulher argelina baseada em leis superficiais da psicologia conflitiva, que tira a culpa sobre o abusador e a coloca sobre a abusada, tratando-a como ninfomaníaca, portanto “ela é que quer, ou que pede para ser abusada”, algo semelhante ao que vemos nos dias atuais, nas situações de estupro contra a mulher, em que se colocam como motivos pela agressão a sua roupa imoral e indecente, ou coisas afins.

Cada vez que o europeu encontra a mulher argelina em seus sonhos eróticos, se manifestam as particularidades de suas relações com a sociedade colonizada. Seus sonhos não se desenvolvem no mesmo plano erótico, nem ao mesmo ritmo dos que se referem a europeia. Com a mulher argelina, não há conquista progressiva, revelação recíproca, sem uma ação súbita com o máximo de violência, posse, estupro, quase assassinato. [...]. A agressividade do europeu se manifesta igualmente em suas considerações sobre a moralidade da argelina. Sua timidez e reserva se transformam, segundo as leis, superficiais da psicologia conflitiva, no contrário, e então a argelina será hipócrita, perversa e até automaticamente ninfomaníaca. (FANON, 1976, p. 29).

No primeiro ano da RA, a sociedade argelina tem o uso do véu como símbolo de resistência cultural e não aceitação da violação do colonizador, posição que sofre alterações nos anos subsequentes, na medida em que em momentos distintos, tanto o uso do véu, como o seu não uso, deixam de ter a dimensão cultural e passam a ser utilizadas como estratégias de combate, e, portanto, de resistência, sendo assim, com o véu, ou sem o véu a mulher argelina resistiu, ainda que num primeiro momento havia por parte da sociedade argelina a resistência através da manutenção do uso do véu, sobretudo nos primeiros anos da revolução. Havia o entendimento de que:

Cada véu que cai descobre aos colonialistas horizontes até hoje proibidos, e lhes mostra, por outro lado, a carne argelina nua. A agressividade do ocupante, e, portanto, suas esperanças, se multiplicam depois de cada rosto descoberto. Cada nova mulher argelina que abandona o véu anuncia ao invasor uma sociedade argelina cujos sistemas de defesa estão em vias de luxação, abertos e sem fundo. [...], cada rosto que se oferece a olhada audaz e impaciente do ocupante, expressa negativamente que Argélia começa a renegar de si mesma e que aceita a violação do colonizador. A sociedade argelina, com cada véu abandonado, parece aceitar o ingresso na escola do mestre e decidir a transformação dos costumes sob a direção e o patrimônio do ocupante. (FANON, 1976, p. 26).

Fanon (1976, p. 48) revela que a guerra revolucionária não é uma guerra de homens. E se a primeira obra analisada, *Pele negra máscaras brancas* dá um destaque a questão racial, e coloca a pessoa negra como o sujeito do processo de desalienação colonial, em *Sociologia da revolução* (1959) o destaque é dado à categoria gênero, e Fanon não negligencia em sua obra a visibilidade da mulher argelina, colocando-a como o principal sujeito da revolução.

É importante realizar uma contextualização histórica acerca do conceito de gênero, categoria que começou a ser utilizada para mostrar a discriminação da mulher em todos os níveis. Sobre a temporalidade do termo vale enfatizar que:

No início dos anos 80 as intelectuais mulheres criam a categoria gênero – pois nos anos 70 ainda não havia instrumento metodológico para dar conta dessa entrada das mulheres no domínio público. E o resultado foi quase que imediato. No mundo inteiro iniciou-se um trabalho metucioso, pontual, de crítica de todas as estruturas do patriarcado e da sociedade de classes – seja do ponto de vista prático, vivencial, como da perspectiva teórica. [...] O mais revolucionário achado metodológico nesta área é, contudo, a inclusão da subjetividade e da concretude como categorias epistêmicas maiores, ao lado da objetividade e da racionalidade. (MURARO, 2001, p.9).

A categoria gênero criada pelas mulheres no fim do século XX vem incorporar e complementar a categoria classe social, esta última criada por Marx, em meados do século XIX. Ambas as categorias não se excluem e não são contraditórias entre si, haja vista que a primeira, ou seja, a categoria gênero visa contemplar a concretude das mulheres na história, bem como de sua condição humana socialmente determinada por sua condição de mulher, e a segunda trata da consciência de classe do proletariado, do trabalhador (e da trabalhadora, portanto inclui também as mulheres) e da sua condição de sujeito explorado ao vender sua força de trabalho, trabalho alienado se considerado o modo de sociabilidade capitalista que fragmenta o trabalho e priva o trabalhador da totalidade no processo criativo e produtivo.

O diferencial e revolucionário ao pensar a categoria de gênero é que ela problematiza a base do pensamento ocidental e o dualismo platônico mente/corpo, razão/emoção “e que serviu apenas como racionalização do exercício do poder expresso nas relações senhor/escravo, homem/mulher, opressor/oprimido”. (Muraro, 2001, p. 8).

Fanon (2008, p.116) critica a base do pensamento ocidental quando analisa, em sua primeira obra a intencionalidade perversa em associar o sujeito branco à razão e o sujeito negro à emoção. Para Fanon essa base de pensamento produz dicotomias e sequelas no campo da produção do conhecimento.

A categoria gênero abre uma nova perspectiva e forma de pensar pós-cartesiana e pós-patriarcal. E ainda é importante destacar que o conceito de gênero possui uma dimensão relacional e deve ser compreendido de forma ampliada e sempre no plural. (Almeida, 2001, p.22). E essa pluralidade abarca a discussão de gênero, entendido como uma construção social, seguindo orientação da pensadora Simone de Beauvoir.

Simone de Beauvoir foi precursora daquilo que ficou conhecido como “Segunda Onda” do feminismo. Talvez o ponto mais importante da principal obra de Beauvoir, *O Segundo Sexo* datado do ano de 1949 possa ser resumido na seguinte frase: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” fazendo menção às expectativas pré-fabricadas para meninas e meninos, (diferenciação de brinquedos, modalidades esportivas, roupas e adereços com cores definidas para meninas e meninos, etc.), sobretudo na puberdade quando os meninos são estimulados ao movimento, às tomadas de decisão e as meninas aos atributos voltados a dedicação, delicadeza e emoção.

Djamila Ribeiro (2016)¹⁷, pesquisadora sobre a temática das mulheres na filosofia aponta que a principal contribuição de Beauvoir não foi declarar-se feminista, o que ela só fez a partir de 1970 panfletando e militando, embora os tratados sobre feminismo de antes da década de 1970 façam menção à sua obra. O maior legado dessa filósofa, segundo a pesquisadora, foi sem dúvida escrever tendo consciência de seu lugar de privilégio, enquanto mulher branca, e tomando partido, ou seja, negando a neutralidade científica e considerando a sua condição de mulher, e a de tantas outras ignoradas. Ainda negando uma neutralidade científica, coloca-se em solidariedade e escreve no *Segundo sexo* tanto sobre a causa racial (ainda que privilegie o homem negro), tanto sobre a causa judaica, e mais adiante essa filósofa escreve em autoria com Gisèle Halimi, o livro datado do ano de 1962, denominado *Djamila Boupacha*. Este livro leva o nome e traz o relato sobre a vida de uma jovem combatente

¹⁷ Djamila Ribeiro. **Simone de Beauvoir por Djamila Ribeiro**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aC1Mc20YeVY>. Acesso em: 10 ago. 2017.

argelina que foi torturada e estuprada por homens do exército francês em ocasião da invasão da França na Argélia.

Em sua obra *Sociologia da revolução* (1959), Fanon destaca a condição da mulher argelina e relata sobre a violência a qual é submetida (prisão, tortura, estupro) e demonstra sua ação revolucionária, avançando e agindo como sujeito revolucionário, e apesar do “conhecimento científico” produzido em sua intenção a mulher argelina atesta seu valor na guerra revolucionária.

Em primeiro lugar, o famoso estatuto da argelina. Sua pretendida enclausuração, sua radical eliminação, sua humildade, sua existência silenciosa adjacente com uma quase-ausência. E a “sociedade mulçumana” que não concedeu nenhum lugar, que tem amputado sua personalidade impedindo o florescimento e a maturidade, mantendo-a em um perpétuo infantilismo.

Essas afirmações apoiadas por “trabalhos científicos” recebem hoje a única resposta válida: a experiência revolucionária. (FANON, 1976, p. 47).

A experiência revolucionária atesta a favor da mulher argelina e contrapõe por si só as pseudoteorias sobre sua passividade, e não-presença bem como dos estereótipos cristalizados sobre a cultura nacional em que ela está inserida.

A mulher argelina, ao restringir-se, ao escolher uma forma de existência limitada no espaço, conquista sua consciência de luta e se preparava para o combate. Ao encerrar-se no lar, acompanhado da negação de uma estrutura imposta; este dobrar sobre o núcleo fecundo que representa uma existência conduzida, mas coerente, constitui durante muito tempo a força fundamental do ocupado. Somente a mulher, com ajuda de técnicas conscientes, pode iniciar a articulação de certos dispositivos. O essencial é que o ocupante se colidi contra uma frente unificada. Daí o caráter esclerótico que deve revestir a tradição. Na realidade, a efervescência e o espírito revolucionário são alimentados na casa pela mulher. (FANON, 1976, p. 48).

É no contexto da guerra revolucionária em que a mulher tem participação efetiva, e, portanto, maior visibilidade, sendo essa uma consequência do enfrentamento da mulher argelina quanto aos abusos por parte do colonialismo francês.

Sucedem que a sociedade argelina não é essa sociedade sem mulheres que se havia descrito tão minuciosamente. A nosso lado, nossas irmãs destroem um pouco mais os dispositivos inimigos e liquidam definitivamente as velhas mistificações. (FANON, 1976, p. 49).

Vejamos ainda o que nos diz Fanon sobre a participação da mulher na guerra revolucionária argelina:

[...] a guerra revolucionária não é uma guerra de homens. Não é uma guerra com forças ativas e com reservas. A guerra revolucionária, tal como realizado o povo argelino, é uma guerra total em que a mulher não se limita a tecer, ou a chorar o soldado. A mulher argelina está no coração do combate. Presa, torturada, estuprada, é um testemunho vivente da violência do ocupante e de sua desumanidade. Enfermeira, agente de ligação, combatente; em qualquer caso é um testemunho da profundidade e da densidade da luta. (FANON, 1976, p. 48).

Antes mesmo de sua participação como combatente, a mulher argelina já era participante da luta nacional como arrimo de família, sobretudo quando seus maridos eram capturados pelos mecanismos de repressão colonial.

A existência da luta de Libertação nacional e o caráter progressivamente total da repressão infligem graves traumas ao grupo familiar: pai detido na rua em companhia de seus filhos, posto a nu ao mesmo tempo em que eles, torturado sob seus olhos, fraternidade vivenciada e aguda de homens com ombros nus, assassinados, ensanguentados; maridos detidos, internados, presos; são as mulheres que devem então encontrar os meios de impedir que as crianças morram de fome. (FANON, 2013/2014, p.122).

A decisão sobre a participação das mulheres na RA foi muito questionada e colocada em dúvida pelos homens, (pais e maridos) *irmãos de cultura*, que tinham responsabilidades sobre a restrição das mulheres ao espaço doméstico.

A decisão foi difícil por vários motivos. Durante todo o período da dominação absoluta, temos visto que a sociedade argelina e principalmente as mulheres, tiveram tendência a fugir do ocupante. A tenacidade do ocupante em seu propósito de despojar as mulheres de seu véu, de convertê-la em uma aliada na obra de destruição cultural, reforçou os hábitos tradicionais. Tais hábitos, positivos na estratégia da resistência contra a ação corrosiva do colonizador, tiveram naturalmente efeitos negativos. A mulher, sobre tudo nas cidades, perdeu sua comodidade e segurança. Ao ter que viver em espaços caseiros restringidos, seu corpo não adquiriu a mobilidade normal frente a um horizonte ilimitado [...]. Esta vida relativamente enclausurada que implica movimentos conhecidos, inventariados e regulamentados, hipoteca seriamente qualquer mudança imediata. Os chefes políticos conheciam perfeitamente estas particularidades e suas dúvidas expressavam a consciência que tinham de sua própria responsabilidade. (FANON, 1976, pp. 31-32).

A princípio poderiam participar, como queria a decisão masculina, apenas as mulheres casadas, e num segundo momento o contingente de mulheres passa a ser intergeracional e sem distinção entre mulheres solteiras ou casadas.

Até 1955, o combate foi sustentado exclusivamente pelos homens. As características revolucionárias de luta, a necessidade de uma clandestinidade absoluta, obrigava o militante a manter sua esposa em uma ignorância também absoluta. Mas a medida que o inimigo enfrentou estas formas de combate, apareceram novas dificuldades, que exigiram soluções novas. A decisão de incorporar as mulheres como elementos ativos da Revolução

argelina, não foi tomada levemente. De certa maneira, tinha que ser modificada a concepção mesma da luta. [...]. Progressivamente foi imposta a urgência de uma guerra total. [...]. Foi necessário sintetizar harmoniosamente a entrada das mulheres na guerra com o respeito as formas da guerra revolucionária. [...]. Houve muitas hesitações. (FANON, 1976, pp.30-31).

Tais hesitações eram também oriundas da experiência dos homens combatentes frente a violência do colonizador. Eles sabiam que os colonizadores seriam implacáveis com suas esposas, mães e filhas e tentaram evitar o quanto puderam a incorporação das mulheres, mas havia a necessidade de o combate ser total, e o combate total passava pela participação popular o que implica novas soluções que passavam não mais apenas pela participação masculina.

Os responsáveis da Revolução não fizeram ilusões sobre a capacidade criminal do inimigo. Quase todos estiveram na prisão ou foram entrevistados com os fugitivos dos campos ou das células da polícia judicial francesa. Nenhum deles ignorava o feito de que qualquer argelina que fosse detida seria torturada até a morte. (FANON, 1976, p.32).

Uma vez que adentraram ao combate, as mulheres não foram poupadas frente às inúmeras missões; mesmo com pouca instrução eram-lhes exigidas como estratégia, uma acentuada capacidade de memorização. A sociedade argelina da época era composta por um grande índice de pessoas não alfabetizadas, e isso não foi impedimento para a participação popular maciça na luta pela libertação.

Levar mensagens e ordens verbais complicadas, às vezes memorizadas por mulheres sem nenhuma instrução, são algumas das missões que se confiam a mulher argelina. Outras vezes deve vigiar durante uma hora, e as vezes mais, uma casa na qual tem lugar uma entrevista entre responsáveis. Com o passar desses minutos intermináveis em que não se deve permanecer no mesmo lugar para não chamar a atenção, ao mesmo tempo que tampouco pode afastar-se, já que é responsável a segurança dos irmãos que estão dentro, é frequente presenciar cenas trágicas. (FANON, 1976, pp.35-36).

As mulheres argelinas são incorporadas à guerra revolucionária, tendo como estratégia a não utilização do véu, anteriormente seu uso era uma reação de resistência cultural contra o opressor, e noutro momento sem o peso maior da tradição, a reutilização da indumentária tradicional feminina, serve estrategicamente para esconder armamentos e outros artefatos necessários. O certo é que com ou sem a utilização do véu a mulher argelina teve papel ativo na luta revolucionária. Coloco-nos o desafio de buscarmos a conhecer história das muitas Djamilas, como a de Djamila Bouhired que, com sua história de vida entregue à luta revolucionária, contraria os estigmas sobre a mulher argelina.

O fato incontestável é que pouco sabemos sobre a Revolução argelina e sobre os seus protagonistas que são referências em África, mas que nós desconhecemos. Em Congresso Africano realizado em Accra, no ano de 1958, a delegação argelina teve uma recepção entusiástica, não por serem seus delegados, heróis e heroínas, mas porque:

Cada delegado argelino foi recebido como alguém que está em vias de expulsar da carne do colonizado o medo, o tremor, o complexo de inferioridade.

A luta do povo argelino não é saudada como um acto de heroísmo, mas como uma acção contínua, apoiada, em constante reforço e que contém no seu desenvolvimento o desmoronar e a morte do colonialismo francês em África. Em Accra apercebemo-nos de que as grandes figuras da Revolução Argelina, Ben Bella, Ben M'Hidi, Djamilia Bouhired, entraram já na epopeia africana. (FANON, 1980, pp.182-183).

Fanon ao fazer menção à “defesa” que o escritor francês, Georges Arnaud faz de Djamilia Bouhired, coloca o cuidado e alerta a esse e a outros tantos escritores para que não apresentem mulheres e homens revolucionários como vítimas estanques da malvadez. Djamilia Bouhired assim como muitas outras representam a altivez revolucionária das combatentes argelinas, injustiçadas, mas não resignadas.

Que ninguém se iluda: o riso de Djamilia Bouhired à notícia da sua condenação à morte não é nem bravata estéril nem inconsciência. Esse sorriso é bem mais a manifestação tranquila de uma certeza interior que permaneceu inabalável. O povo argelino não manifestou qualquer surpresa ao saber da condenação à morte de Djamilia Bouhired. Pois não há uma só família argelina que não tenha sido ferida, enlutada, dizimada em nome do povo francês. A mensagem de Djamilia inscreve-se na tradição dos argelinos mortos por uma Argélia independente. Os soldados do Exército Nacional, os homens e as mulheres da Argélia, estão comprometidos, como Djamilia Bouhired, num combate implacável contra a dominação estrangeira. [...]. O que é essencial [...], é não baralhar as cartas. É não apresentar Djamilia Bouhired como uma pobre rapariga vítima da malvadez. Djamilia Bouhired é uma patriota argelina consciente, organizada no seio da FLN. Não pede nem comiseração, nem piedade. A dignidade de Djamilia Bouhired, a sua extraordinária tenacidade, a sua obstinação em manter-se de pé, em não falar, a sua preocupação em sorrir perante a morte, constituem as características essenciais da atitude nacional do povo argelino. (FANON, 1980, pp.82-83).

Djamilia Bouhired é, portanto, uma referência para outras combatentes que com suas vidas dedicadas ao ideal revolucionário desafiam as estruturas formais. A adesão da mulher na revolução traz implicações para a estrutura familiar argelina que, já não consegue manter-se na medida em que, a jovem argelina incorpora os princípios revolucionários que não se coadunam com o rigor da tradição, especialmente em relação a uma hierarquia subalternizada que manda a tradição, e dentre outras coisas, sobre o uso do véu.

A jovem argelina sem véu que “passeia pela calçada”, abordada frequentemente pelos jovens que se comportam como todos os jovens do mundo, ainda com uma máscara especial em razão da ideia que tem de uma mulher sem véu, e deve escutar expressões desagradáveis, obscenas, humilhantes. Quando ocorrem tais coisas, é necessário apertar os dentes, desprezar alguns metros, escapar dos transeuntes que chamam a atenção sobre ela [...].

Outras vezes, a mulher argelina transporta vinte, trinta, quarenta milhões, levando o dinheiro da Revolução em seu bolso ou em uma pasta; transportando um dinheiro que servirá para custear as necessidades das famílias dos prisioneiros ou para comprar remédios e suprimentos para os guerrilheiros.

Este aspecto da Revolução tem sido cumprido pela mulher argelina com uma constância, um domínio de si e um sucesso incrível. Apesar das dificuldades internas, subjetivas, e apesar da incompreensão às vezes violenta de uma parte da família, a argelina assumirá todas as tarefas que lhe são confiadas. (FANON, 1976, pp.35-36).

Havia muito por fazer e não seria possível ficar preso ao rigor costumeiro da tradição, e tampouco alcançar êxito sem o ingresso das mulheres. E apesar da restrição inicial por parte dos responsáveis das células combativas, a incorporação das mulheres na luta nacional tornou-se inevitável.

A multiplicação das células do FLN e a ampliação das novas tarefas: finanças, informação, contrainformação, educação política, etc.; a necessidade de que cada célula em serviço organize três ou quatro células a mais de reserva, suscetível de entrar em atividade ao menor alerta relativo na célula “titular”, obrigam os responsáveis a buscar outros meios para a realização das missões estritamente individuais. Depois de uma série de confrontações entre os responsáveis e, sobretudo, antes a urgência de resolver os problemas cotidianos plantados na Revolução, se tomou a decisão de incorporar o elemento integral feminino na luta nacional. (FANON, 1976, pp.33-34).

Não há divergência na relação entre as mulheres argelinas e a revolução, há uma harmonia nessa construção forjada pelas mulheres, haja vista a sua aderência eficaz. Por isso, a forma de combate popular é colocada pelos observadores qualitativamente como extraordinária. “*existe uma [...] ausência de nuances entre a mulher e a revolucionária*”. (FANON, 1976, p. 33). E ainda:

A mulher argelina não é um agente secreto. Sem aprendizagem, sem treinamento, sem vacilações, saem na rua com três granadas em sua bolsa de mão ou com o informe de atividades de uma área sobre o corpete. Não existe nela a sensação de desempenhar um papel já lido muitas vezes nas novelas, ou visto nos filmes. Não tem esse coeficiente de jogo e imitação, que quase sempre encontramos nestas atividades quando a observamos em um ocidental. Não é representação de um personagem conhecido e mil vezes invocado na imaginação ou nos relatos. É um nascimento autêntico, em estado puro, sem propedêutica. (FANON, 1976, pp. 32-33).

A mulher revolucionária nasce autenticamente, ela que anteriormente por força da tradição, sequer caminhava sozinha na rua, passa a exercer sua missão revolucionária com um sucesso considerado extraordinário.

Os observadores, diante do sucesso extraordinário desta nova forma de combate popular, assimilaram a ação das argelinas e de certos membros da resistência ou dos agentes secretos de serviços especializados. Devemos ter presente que a argelina que participa na luta aprende instintivamente, tanto, seu papel de “mulher só na rua” e sua missão revolucionária. (FANON, 1976, p. 32).

5.2 Sobre a renovação cultural das famílias argelinas

A luta contra o colonialismo francês traz uma unidade popular e junto com essa unidade um redimensionamento quanto aos aspectos cristalizados e costumeiros da família tradicional argelina, um deles diz respeito à utilização e depois a não utilização do véu como estratégia revolucionária no que concerne a atividade feminina no contexto revolucionário.

Houve uma reestruturação familiar. A mulher, quando descoberta por seus familiares quanto ao não uso do véu, após a compreensão do pai de que ela estava engajada na luta revolucionária, migra de uma situação a outra, da situação de filha desonrada por negar os costumes familiares, à situação em que o pai tem por ela honra junto com o temor pela vida da filha combatente. Vejamos essa transição:

Outra dificuldade que vale a pena salientar surgiu desde os primeiros meses de atividade feminina. Durante seus deslocamentos, ocorreu mais de uma vez que a mulher argelina sem véu foi vista por um parente ou um amigo da família. O pai foi avisado em seguida. Claro que este duvidava entre dar credibilidade ou não a fofoca, mas os informes se multiplicam. Diferentes pessoas diziam saber ver a “Zohra ou a Fátima sem véu, caminhando como uma...Deus meu, proteja-nos.” O pai decidia então exigir uma explicação, mas desde as primeiras palavras se calavam. O olhar firme da moça indica que sua incorporação a luta já era antiga. O velho temor a desonra se substitui por um novo temor fresco e frio, o da morte no combate e da tortura que pode sofrer a moça. (FANON, 1976, p. 42).

É nesse trampolim da história da participação das mulheres na RA, que há a necessidade de retomada da utilização do uso do véu, não com a dimensão cultural e da tradição, mas como estratégia por força do grau de dificuldade das missões, e também pelo fato de que a estratégia anterior de não utilização do véu, havia, sob tortura, sido delatada.

[...] em certas condições, sobretudo a partir de 1957, o véu reaparece. As missões são cada vez mais difíceis. O adversário sabe agora, já que alguns militantes têm falado sob tortura, que algumas mulheres com aspecto europeizado desempenham um papel fundamental na batalha. Mais ainda: certas europeias da Argélia são detidas, o que provoca a confusão no adversário, ao perceber que se derruba seu próprio edifício. (FANON, 1976, pp.42-43).

Houve por parte do colonialismo uma perseguição intensiva sobre as mulheres, e então se tem como reação combativa, a retomada do uso do véu.

[...] o colonialismo francês reinicia o 13 de maio sua clássica campanha de ocidentalização da mulher argelina. Moças do serviço doméstico ameaçadas com a perda do seu trabalho, pobres mulheres arrancadas de suas casas, prostitutas, são conduzidas para a praça pública e desprezadas simbolicamente de seus véus ao grito de: “Viva Argélia francesa”. Diante desta nova ofensiva reapareceram as velhas reações. Espontaneamente e sem bagagens, as mulheres argelinas, que a muito tempo abandonaram o véu, voltam a usar o haik, afirmando assim que não é verdade que a mulher se libera por um simples convite da França e do general de Gaulle. (FANON, 1976, p.44).

Após esse 13 de maio, as mulheres argelinas retomam o uso do véu, agora com um caráter de oposição à dominação, e não essencialmente ligado à sua dimensão tradicional.

O certo é que o retorno estratégico e de reação ao colonialismo quanto ao uso do véu é acompanhado de um sentido de participação popular e de unidade nacional argelina, já que neste momento não havia nenhum argelino ou argelina que não fossem suspeitos e revistados em relação a qualquer pacote que carregassem. Nestas condições volta a ser urgente ocultar os pacotes a olhares do ocupante e cobrir-se de novo com o haik protetor.

Mas, todavia, será necessário aprender uma nova técnica: levar sob o véu um objeto pesado, “muito perigoso de manipular”, disse o responsável, e dar a impressão de ter as mãos livres, que não há nada sob o haik senão uma pobre mulher ou uma jovem insignificante. Não se trata somente de cobrir-se com o véu. É preciso adotar um tal “ar de Fatma¹⁸” que tranquiliza o soldado porque “esta não é capaz de fazer nada.” (FANON, 1976, p. 43).

A revolução possibilita a diversidade da mulher em luta, já que não apenas as casadas participam, mas as viúvas, divorciadas e as jovens solteiras, grande avanço considerando tratar-se de uma sociedade, que sob o apoio da tradição, mantinha o papel e o lugar da mulher detalhadamente definidos, destinados ao matrimônio, à maternidade e ao espaço doméstico e privado.

Vejamos o que o autor nos ensina sobre o fim das restrições para que houvesse a participação da coletividade das mulheres argelinas na luta revolucionária:

Devemos insistir uma vez mais no caráter revolucionário desta decisão. Ao princípio, unicamente só se incorporavam as mulheres casadas. Mas rapidamente se abandonaram estas restrições. Primeiro, se escolheu as mulheres casadas cujos maridos eram militares. Depois, se designaram viúvas ou divorciadas. Nunca havia meninas; em primeiro lugar, porque uma jovem de 20 ou 23 anos quase não tem a possibilidade de sair sozinha do domicílio familiar. Porém, os deveres das mulheres como mães ou esposas, e

¹⁸ Trabalhadora doméstica.

a preocupação por restringir ao mínimo as consequências eventuais de sua prisão e sua morte, e também a coleção de voluntárias jovens, levaram os responsáveis políticos a dar outro salto, a eliminar as restrições e a encontrar apoio indiferenciado no conjunto das mulheres argelinas. (FANON, 1976, pp.33-34).

E é sem dúvida com as mulheres, em sua multiplicidade etária, sobretudo com a juventude argelina que se inicia a reconfiguração das famílias. Nesse sentido, apresento uma breve caracterização da família argelina de 1954 a 1962, com o objetivo de retratar a complexa reestruturação familiar que acontece sobretudo na relação do pai com o filho e nas relações intersexuais; da filha com o pai, e de casal, a partir do ingresso e da escolha pela revolução.

[...] com o engajamento revolucionário e a instrumentalização do véu, desenhar-se-á a mutação da mulher argelina. [...]. O ponto mais importante dessa modificação é que a família homogênea e quase monolítica se partiu. Cada elemento dessa família ganha em personalidade o que ela perde em pertencimento a um mundo de valores mais ou menos confusos. Indivíduos se veem confrontados a opções, a novas escolhas. Os comportamentos costumeiros e fortemente estruturados que levam a verdades estereotipadas, de repente, se revelam ineficazes e são abandonados. A tradição, de fato, não é apenas um conjunto de gestos automáticos, um grupo de crenças arcaicas. No nível mais elementar há valores, exigência de justificação. (FANON, 2013/2014, p.122).

Primeiramente, sobre a mutação da relação pai e filho há uma alteração no comportamento do filho após 1954; ele já não aceita os conselhos fatalistas que o pai lhe dava, que, embora, parecessem ser conselhos de prudência, tinham uma concepção derrotista. *Fiquem tranquilos, os franceses são muito fortes, vocês não vão conseguir.* (FANON, 2013/2014, p.125).

A condição de militante sobrepõe a de filho, e é vendo o engajamento do filho, o engajamento popular dele que o pai se vê rendido.

O velho seguro paternal, já deteriorado, desmorona definitivamente. O pai não sabe mais como manter o equilíbrio. Ele descobre então que o único jeito de permanecer de pé é juntando-se ao filho. É durante esse período que o pai enterra os antigos valores e fica a reboque. (FANON, 2013/2014, p.125).

Nem sempre o pai se desvencilhava totalmente dos comportamentos tradicionais, e frequentemente tentava reativar a sua soberania paterna, mas não havia como harmonizar o engajamento do filho com a subordinação paterna que destoava do princípio da soberania nacional, visto que o filho passa a ter de responder aos seus superiores ligados a revolução.

Às vezes, contudo, a situação é mais difícil. O pai, colaborador notório da administração colonialista, no exercício de sua profissão se vê acuado a escolher: tornar-se um caíd, policial, ou um bachagha, político pré-fabricado; ele se vê ao mesmo tempo rejeitado e condenado pela nova Argélia encarnada pelo seu filho. Muitas vezes ele renuncia. Entretanto, a contaminação é tamanha que não lhe é mais permitido se libertar do abraço colonialista. [...]. Muitas famílias argelinas viveram essas tragédias terríveis em que o filho está presente na reunião que deve decidir o destino de seu pai traidor da pátria, e não lhe resta outra saída a não ser juntar-se à maioria e aceitar os julgamentos mais decisivos. Em outras situações, era o filho que decidia no Comitê qual a participação financeira de seus pais na Revolução; e imaginemos o paradoxo dessa situação de um pai que deve se queixar com o próprio filho da enormidade da quantia reivindicada pelos líderes... (FANON, 2013/2014, p.126).

Sobre as jovens argelinas sua relação com o pai é ainda mais conflituosa, ao considerarmos que, na sociedade argelina a garota está hierarquicamente abaixo do rapaz necessitando de um tutor que por ela se responsabilize e/ou a sustente.

A menina, no geral, não tem a oportunidade de desenvolver sua personalidade nem de tomar iniciativas. Ela tem seu lugar na vasta rede de tradições domésticas da sociedade argelina. A vida da mulher no lar, feita de gestos seculares não permite renovação alguma. O analfabetismo, a miséria, o status de povo oprimido mantido e reforçado até desnaturalizar as especificidades do universo colonizado. A filha adota sem esforço os comportamentos e os valores da sociedade feminina argelina. Ela aprende da boca da sua mãe o preço incomparável do homem. A mulher, numa sociedade subdesenvolvida, e principalmente na Argélia, é sempre menor e o homem, irmão, tio ou marido, representa antes de tudo um tutor. (FANON, 2013/2014, p.127).

É nesse contexto familiar que a jovem argelina cresce destinada a migrar da puberdade para o casamento. E como manda a tradição, ao adentrar a puberdade deve rapidamente se casar para livrar a si e o pai do constrangimento no lar, pois havia uma espécie de acordo em que o pai não devia encarar a filha frente a frente enquanto ela estivesse nessa condição de mulher pronta para casar, mas ainda vivendo sob o seu teto.

A filha pubescente está disponível para o casamento, o que explica o rigor com o qual ela é mantida em casa, protegida, vigiada. [...]. A menina que sente a inquietude de seus pais e experimenta a fragilidade da sua nova situação de menina-mulher, vê o casamento como libertação, como equilíbrio definitivo. A vida de uma mulher argelina não se desenvolve de acordo com os três tempos conhecidos no Ocidente: infância – puberdade – casamento; a garota argelina conhece somente duas etapas: infância-puberdade e casamento. Na Argélia, a jovem púbere que não se casa prolonga uma situação anormal. Não se deve esquecer jamais que o analfabetismo e o desemprego que reinam na Argélia não deixam nenhuma outra saída à garota. [...]. E o pai treme só de pensar que pode morrer e abandonar sua filha sem sustento, logo, incapaz de sobreviver. [...]. Ela tem vergonha de falar diante de seu pai, de olhar para seu pai. E seu pai também tem vergonha diante dela. [...]. A interdição aqui é tamanha, as proibições estão de tal modo inscritas no centro da personalidade, que a convivência se torna insuportável. (FANON, 2013/2014, p.128).

São muitas as restrições que recaem sobre a mulher, mas diante da luta de Libertação nacional esses cerceamentos deverão ser abalados, pois há uma mudança substancial no modo de ser mulher, visto que “*A liberdade do povo argelino se identifica então com a libertação da mulher, com sua entrada na história*”. (FANON, 2013/2014, p.129). Nasce então, uma nova mulher, a mulher para casar perde o lugar para a mulher para a ação revolucionária.

As células femininas da FLN recebem adesões em massa. A impaciência das novas recrutas é tamanha que coloca frequentemente em risco as tradições de clandestinidade total. Os responsáveis são levados a frear esse entusiasmo e radicalismo sempre excepcionais, características de toda jovem que descobre um novo mundo. Desde a incorporação, elas requisitam as missões mais perigosas. É de maneira progressiva que a formação política dada a elas irá fazer com que elas não encarem mais a luta de maneira explosiva. A jovem argelina saberá então conter a sua impaciência e mostrar qualidades insuspeitas de calma, sangue frio e decisão. (FANON, 2013/2014, p.129).

A partir de 1955, a própria mulher argelina passa a ser modelo e referência para outras mulheres combatentes. A mulher se inscreve na história de tal forma, que “*explode o mundo retraído e irresponsável no qual ela vivia*”. (FANON, 2013/2014, p.129).

As filhas têm que sair do ambiente doméstico e familiar e quando passam a ser procuradas juntam-se aos grupos guerrilheiros denominados maquis. Elas saem do controle do pai e passam às guerrilhas, nos maquis ou nos nos djebels, (regiões montanhosas), vivem na companhia dos homens, seus irmãos de luta, e longe do controle dos pais.

Mesmo o pai não tem mais escolha. Seu velho medo da desonra se torna totalmente absurdo ante a imensa tragédia vivida pelo povo. Fora isso, a autoridade nacional que decide que a filha deve partir para o maquis não compreenderia essa reticência do pai. Há muito tempo não era mais permitido pôr em dúvida a moralidade de uma patriota. E também, principalmente, o combate é duro, intenso, implacável. É preciso agir com rapidez. A garota parte então para o maquis, sozinha com os homens. Por meses e meses, os pais não terão notícias de uma jovem garota de 18 anos que dorme nas florestas ou nas grutas, que percorre o djebel vestida de homem, com um fuzil nas mãos. A atitude do pai para com as outras filhas que ficaram em casa ou com qualquer outra mulher que ele encontra na rua muda radicalmente. E a filha que não está no maquis, que não milita, conhece o lugar capital das mulheres na luta revolucionária. Os homens deixam de ter razão. As mulheres deixam de ficar em silêncio. A sociedade argelina no combate libertador, nos sacrifícios que faz para se libertar do colonialismo, se renova e promove valores inéditos de novas relações intersexuais. A mulher deixa de ser um complemento para o homem. Literalmente, ela conquista o seu espaço pela força dos punhos. (FANON, 2013/2014, p.130).

Questões relacionadas à moral e aos costumes tradicionais passam a ser secundárias diante do engajamento popular na luta pela libertação nacional. O pai se dá conta de que a filha não vive mais sob os antigos valores e se tornara uma nova mulher, e ele não mais reivindica o silêncio da filha, tampouco que ela desvie dele o olhar quando novamente se encontram e quando a filha tem a rara oportunidade de reencontrar a família, o que significa o salto qualitativo em uma relação mais humana e comunicativa entre pai e filha.

Às vezes, a garota visita a família com uma nova carteira de identidade. Ela tem então a oportunidade de contar para o pai e para a mãe as ações prodigiosas que acontecem todos os dias no djebel. [...]. Ela fala dos seus chefes, dos seus irmãos, da população, dos feridos, dos prisioneiros franceses. [...]. Ela olha para o pai, senta-se a sua frente, fala com ele e não se sente constrangida. E o pai não desvia o olhar, não tem vergonha. Ao contrário, ele se regozija ao redescobrir sua filha, ao ver sua nova personalidade brilhar dentro de casa [...]. Durante os três dias que dura a permissão, o pai não sente a necessidade de interrogar sua filha sobre sua conduta moral no maquis. [...]. Perguntar a uma mulher que diariamente enfrenta a morte se ela “está séria” se torna grotesco e insignificante. (FANON, 2013/2014, pp.130-131).

A filha militante estabelece com o pai, uma nova relação, não mais baseada em medos, constrangimentos e tabus, mas ao adotar novas condutas, derruba as tradições estabelecidas.

A garota argelina que emerge no céu movimentado da história convida seu pai para uma espécie de mutação, de um arrebatamento de si mesmo. (FANON, 2013/2014, p.130).

Fanon faz uma analogia com o *céu movimentado da história*, e acompanhando seu pensamento podemos dizer que as mulheres, que anteriormente eram afastadas desse movimento dialético que é a própria história, viviam contrariamente *ao céu movimentado da*

história, uma vida de monotonia, e por mais que suas vidas tenham sido abaladas pelas tragédias da guerra (violação, torturas, assassinatos) elas atingiram *o céu da história* na terra, na medida em que nasceram dialeticamente para a luta revolucionária.

A relação intersexual entre os casais argelinos também foi alvo de renovação e mudança substancial a partir da adesão aos princípios revolucionários, por parte de um dos cônjuges ou mesmo em relação à escolha do futuro cônjuge, que a partir da guerra de libertação passa a ter outros critérios de escolha e deixa de ser necessariamente pela decisão paterna, no caso das mulheres.

As mulheres casadas com militantes, e que por causa da clandestinidade exigida pelos responsáveis da revolução, não sabiam que seu marido era um revolucionário, nos casos em que ela via o marido em casa descansando enquanto circulavam notícias de homens que estavam sendo perseguidos por algum atentado, ela chegava a criticá-lo, sem imaginar que ele próprio era o responsável por tal atentado. Ela se irritava e o tratava por covarde.

Esse exemplo, bastante frequente em 1956, apresenta um interesse considerável. Nas relações masculinas na Argélia, acusar um homem de covarde é uma injúria que se repara somente com sangue. Não se deixa qualquer um colocar em dúvida sua coragem ou sua virilidade, ninguém pode admitir isso. E ainda que a pessoa que acusa seja uma mulher, as coisas se tornam fisicamente intoleráveis. A luta de Libertação dá a mulher tal nível de renovação interior que ela chega a tratar o seu marido de covarde. A mulher argelina recrimina com frequência, por alusão ou de forma, seu marido pela inatividade, pelo não engajamento, pela falta de militância. Esse é o período ao longo do qual as jovens garotas, entre elas, juram que não se casariam com um homem que não pertencesse à FLN. (FANON, 2013/2014, p.132).

A partir da luta de libertação nacional, as mulheres argelinas passaram a ter outros critérios para definição do significado do que é ser homem. E um homem, só é assim considerado pela mulher argelina, quando ele integra a luta “porque [...] ninguém pode afirmar sua virilidade se ele não é um dos pedaços da Nação em luta”. (FANON, 2013/2014, p.133).

Há casos em que a mulher descobre que seu marido é um militante, observa seus desaparecimentos, outras vezes é surpreendida em ver um revólver debaixo do travesseiro até o ponto em que ela faz com que seu marido lhe conte tudo fazendo-a participante da ação.

Evocando o caso de um militante que, tendo falado sob tortura, permitiu a destruição de toda uma rede, ela previne o marido contra o orgulho de ser “o único a saber”, dissimulado sob a máscara da clandestinidade. Aos poucos, as resistências desaparecem e o casal militante unido, que participou do nascimento da Nação, se torna a regra na Argélia. (FANON, 2013/2014, p.133).

Frequentemente acontecia casos em que o marido ficava no maquis durante meses e quando sua mulher (sem filhos) ia ao seu encontro ficava sabendo que o marido havia sido morto. Essa mulher resolvia, então, permanecer com os combatentes optando por fazer parte na luta. Ela tinha muitas jovens argelinas como exemplo, além do próprio marido que a mobilizou.

O casal argelino fica consideravelmente mais próximo durante essa Revolução. As relações por vezes frágeis, marcadas pela precária natureza do presente [...], se reforçam, ou ao menos mudam de conteúdo. O que era definido como mera coabitação admite hoje uma multiplicidade de coordenadas. Primeiramente, o fato de correr perigo juntos, de retornar ao leito cada um no seu lado, cada um com seu pedaço de segredo. Há também a consciência de colaborar com o imenso trabalho de destruição do mundo de opressão. O casal não está mais ensimesmado. Não vê mais um fim em si mesmo. Ele não é mais o resultado do instinto natural de perpetuação da espécie, nem o meio institucionalizado de satisfazer a sua sexualidade. O casal se tornou a célula de base da cidade, o núcleo fecundo da Nação. O casal argelino, sendo um elo da organização revolucionária, se transforma em unidade de existência. (FANON, 2013/2014, p.134).

Essa alteração não acontece sem contradição, tampouco sem que haja confusão na vida conjugal porque são muitas mudanças na relação, que anteriormente, tinha os papéis, tanto do homem como da mulher, minuciosamente definidos. A revolução traz movimentação, novas possibilidades e novos lugares de atuação, sobretudo para a mulher, mas também faz com que haja “o surgimento simultâneo e efervescente do cidadão, do patriota e de um cônjuge moderno”. (FANON, 2013/2014, p.134).

Ao analisar a reestruturação das famílias argelinas encontramos o embrião da coesão popular que acontece também com a reorganização das famílias, na medida em que cada membro se vê diante da escolha, de tomar partido pela libertação nacional da Argélia, e ao fazê-lo não exclui os seus, pelo contrário, antes os convida, não com testemunhos, mas com o próprio engajamento a fazer parte da luta nacional.

5.3 Sobre o povo ou a participação popular na Revolução

Faço a partir da obra *A revolução argelina*, de autoria de Mustafa Yazbek, uma breve composição da história da Argélia, no sentido de situá-la no tempo, e no espaço, e no sentido de compreender os inimigos ou as potências que no decorrer da história, a subjugarão.

Por trezentos anos, desde o século XVI, o território argelino estivera sob o domínio do Império Turco-Otomano, cuja hegemonia passou a ser gradualmente abalada pela concorrência das nações europeias, motivadas por interesses semelhantes. Após um período de comércio com Argel, capital e maior cidade da Argélia, os franceses, em 1827, com o pretexto de um desentendimento entre um representante consular e uma autoridade local, estabeleceram o bloqueio da costa mediterrânea. Três anos depois acabaram por invadir efetivamente o país. (YAZBEK, 2010, pp.22-23).

Paulatinamente a Europa e os europeus passam a se apropriar do território argelino, desconstruindo os valores da cultura religiosa do islã que tinha um modelo de socialização que integrava Estado, religião, cultura e sociedade, e a cultura religiosa dos berberes que se concentram há milênios, no norte da África, na Kabília, mantendo suas tradições.

Em 1865 a Argélia foi anexada oficialmente pela França, a qual decretou que todos que renegassem o estatuto civil muçulmano receberiam a cidadania francesa. O decreto de anexação determinava que quem aceitasse a cidadania deveria abrir mão também do código religioso islâmico (*sharia*), o que significava uma renúncia ao próprio islamismo. Consta que apenas duzentos argelinos aceitaram tal mudança. Em 1880 foi criado o Código dos Indígenas, que previa duras penas aos que infringissem as leis coloniais. (YAZBEK, 2010, p.18).

Os franceses foram conquistando, invadindo, comprando o melhor das terras argelinas e desenvolvendo a industrialização, e o comércio, para garantir, não o consumo dos nativos, mas o dos colonizadores.

No começo da Primeira Guerra Mundial, já viviam no país mais de setecentos mil europeus e seus descendentes, na maior parte pessoas voltadas a atividades na pequena indústria, no comércio e na exploração da terra. Além de franceses, havia também imigrantes de origem italiana, espanhola e outros, radicados na Argélia desde as primeiras décadas da colonização sistemática. Nesse período, a população de argelinos, em torno de cinco milhões de pessoas, foi arrastada no processo, passando a orbitar em torno do poder colonial, detentor do controle da vida política e econômica do país. (YAZBEK, 2010, p.24).

O período entre guerras é marcado pela participação de combatentes africanos que alistam-se na luta contra o nazismo, tomando partido contra a degradação humana, mas também defenderam as metrópoles pelas quais seu povo estava subjugado, muitas das vezes, africanos eliminaram africanos numa guerra europeia cujo objetivo era a expansão de territórios, e que se entenda junto com a expansão, implicações tais como: roubo de terras, massacres, bombardeios, incêndio de aldeias, destruição de religiões ancestrais e tradicionais, assassinatos, violação das mulheres, a pauperização, a fome, e o subemprego às populações nativas.

Ben Bella lutou pela França como primeiro-sargento, chegando a ser condecorado por seu valor em confrontos ocorridos na Itália. A partir de 1946, Ahmed Ben Bella lançou-se no movimento pela independência da Argélia, organizando grupos armados. (YAZBEK, 2010, p.38).

A independência da Argélia, sua constatação só foi possível com o engajamento popular, anterior a esse engajamento precisou existir um sentido ou sentimento de nacionalidade do povo argelino, que inicialmente ocorreu com a participação daqueles que combateram na Segunda Guerra Mundial, movidos pela promessa e intenção de que, após libertada a França, a Argélia também se tornaria livre, ledo engano, ou falsa promessa, que fez com que os argelinos que combateram pela liberdade da França, incorporassem a ideia de combaterem por si, em prol da independência da Argélia.

Durante a Segunda Guerra Mundial, os argelinos combateram lado a lado com as tropas francesas. Mais de mil deles perderam a vida para as forças nazistas. Nacionalistas convictos como Ferhat Abbas, Ahmed Ben Bella e outros participaram diretamente do conflito, alistando-se no Exército. [...]. Predominava até então a ideia de que ao término do conflito mundial seria implantada na Argélia uma república federada que colocaria fim ao regime colonialista, conforme promessas feitas pelo comando militar da França Livre. O próprio Charles de Gaulle alimentara tais esperanças ao afirmar que a libertação francesa traria consigo, automaticamente, a independência argelina. (YAZBEK, 2010, pp. 37-38).

A consciência nacional vai sendo forjada pelos primeiros partidos nacionalistas, na participação dos combatentes argelinos na Segunda Guerra, e é ainda mais incentivada à medida em que se efetivam processos de independência correlatos ao da Argélia, como na Síria, Líbano e Vietnã.

As primeiras reações populares caracterizavam-se pela violência, mas quase sempre eram isoladas, desprovidas de qualquer formulação ideológica. [...]. O processo argelino de autonomia demonstraria que as lideranças voltadas para projetos conciliadores acabariam sendo ultrapassadas por grupos mais preocupados com soluções que abrangessem todos os argelinos [...] em um projeto revolucionário, lutassem pela independência incondicional do país. Durante a Segunda Guerra Mundial, a França começa a perder o controle de importantes possessões ultramarinas, como Síria e Líbano, que exigiam a independência – fato que não demoraria a ocorrer na segunda metade dos anos 1940. Em torno da década de 1950, os franceses diante de um nacionalismo fortalecido pelas armas, reconheceram a autonomia da Indochina, atual Vietnã. Paralelamente, territórios africanos ocupados pelos aliados durante a Segunda Guerra Mundial também se aproximavam da independência. Como na Ásia e no Oriente Médio, esse período foi marcado na África negra pelo intenso anticolonialismo nacionalista de povos empenhados em assumir o controle de seus países por meio da autonomia em relação a Europa. Os africanos optaram pela independência, apesar da tentativa política da França de integrá-los à chamada comunidade francesa. (YAZBEK, 2010, p.34).

A mobilização popular vai se delineando, e tomando forma, culminando com a expressão política do Exército de Libertação Nacional (ELN), cuja maior participação era a dos camponeses. Sobre isso vale destacar que:

O ELN era formado por três tipos de tropas com táticas diferentes: os *mudjahidin* (guerreiros, em árabe) eram soldados convencionais, uniformizados e integrados às unidades do ELN; os *mussebilin* dedicavam-se a operações de terrorismo e de sabotagem das linhas de comunicação e das estradas, além de ser responsáveis pelo transporte de armas e de feridos e pelo serviço de informação; os *fedayin* (em árabe, “aqueles que se sacrificam”) eram responsáveis pelos atentados pessoais e pelas sabotagens urbanas, explosões e incêndios. [...]. A Guerra da Argélia comprovaria a eficiência de uma ampla luta popular desencadeada por um partido revolucionário solidamente ligado às camadas populares (os combatentes de origem camponesa sempre foram esmagadoramente majoritários dentro do ELN). (YAZBEK, 2010, pp.44-45).

É possível constatar a organização popular, ao atentarmos para as mobilizações de camponeses, estudantes, profissionais e intelectuais engajados com a luta pela independência da Argélia.

Dentre os intelectuais, além do próprio Fanon, destacamos a figura do filósofo existencialista Jean Paul Sartre, valendo mencionar aqui a rixa entre este intelectual e Albert Camus, estritamente porque este último era a favor de uma “Argélia francesa”.

Analistas da época consideravam Camus, [...] partidário dos paraquedistas franceses, os famosos *paras*, que na Argélia recorriam a todos os recursos de violência contra os argelinos que lutavam pela independência. [...]. Em 1951, Camus publicou *O homem revoltado*. [...]. Uma resenha negativa de *O homem revoltado* assinado por Francis Jeanson, por sinal julgado mais tarde em virtude de seu apoio à luta dos nacionalistas argelinos, foi publicada na revista *Les Temps modernes*, dirigida por Jean Paul Sartre [...]. Albert Camus escreveu uma carta ao jornal [...] - endereçada propositadamente “ao editor” [...], o que caracterizava sua intenção de acusar o filósofo de orquestrador de uma campanha de difamação. [...]. Sartre escreveu uma resposta [...] que não perdoava *O homem revoltado* de Camus e o colocava no arquivo das inutilidades. [...]. Albert Camus achava que Jean Paul Sartre não podia se engajar na defesa de regimes totalitários como o da União Soviética, que assumiam a violência política. Por sua vez, Sartre considerava que Camus não passava de um anticomunista defensor do regime colonialista francês na Argélia. Sartre condenara os métodos de tortura usados pelas tropas francesas de ocupação durante a Guerra da Argélia, e justificara o terrorismo árabe usado contra o colonizador. Camus criticava a violência de ambos – a do colonizador e a do colonizado. [...] Sartre valorizava o homem revolucionário que lutava convicto mesmo diante da possibilidade de cometer erros ou excessos. Para ele, toda literatura, mesmo a de ficção, é “utilitária”; toda literatura é engajada. (YAZBEK, 2010, pp.49-50).

Essas tensões vão ao mesmo tempo mostrando o movimento da história, e o engajamento popular que vai se fortalecendo na coletividade de homens e mulheres comuns, incorporando também ao movimento, intelectuais engajados que vão se distanciando dos que procuram manter uma atitude de possível harmonização e não confronto. Indo diretamente a Fanon, é possível constatar que foi um crescente no processo, de transição entre a imobilidade e a ação revolucionária até se atingir a participação popular maciça.

Antes de 1954, a existência de partidos nacionalistas já havia introduzido nuances na vida privada do autóctone. Os partidos nacionalistas, a ação política parlamentar, a difusão de palavras de ordem de cisão com a França já haviam feito surgir certas contradições no seio da família. Essas posições convidam a inerte resistência da sociedade colonizada a tomar atitudes. Ante a imobilidade irritante da sociedade dominada, os partidos nacionalistas tentam substituí-la pela tomada de consciência, pelo movimento, pela criação. O povo, como um todo, dá razão a esses partidos, mas tem uma lembrança aguda da lendária ferocidade dos militares e policiais franceses. Testemunhas da invasão colonial, ainda vivas há 30 ou 40 anos, relataram frequentemente as cenas da conquista. Em várias regiões da Argélia, os relatos dos massacres e incêndios ainda eram lembrados. O conquistador se instalou com tanta força, multiplicou os centros de colonização, fazendo assim surgir uma certa passividade desejada pela dominação colonial que progressivamente se tingiu de desespero. (FANON, 2013/2014, p.122-123).

O povo precisou ter coragem, se articular e lutar contra a imposição da França, que mantinha a Argélia como posse, a França afirmava ser a Argélia possuidora de uma identidade francesa, sendo um departamento de França, mas essa identidade não se validava no campo do direito real, visto que a França não fazia concessões quanto a manter Argélia sob

sua possessão, e nesse quesito, não abria trégua em relação as refinadas técnicas de tortura para com o povo argelino.

Em primeiro de novembro de 1954, a Revolução recoloca todos os problemas: os do colonialismo, mas também aqueles da sociedade colonizada. A sociedade colonizada percebe que para dar cabo da obra gigantesca na qual ela se lançou, para vencer o colonialismo e para realizar a Nação argelina, é preciso fazer um imenso esforço consigo mesma, estender todas as suas articulações, renovar seu sangue e sua alma. No curso dos diversos episódios da guerra, o povo compreendeu que se ele quer dar vida a um novo mundo, ele precisa criar todas as peças de uma nova sociedade argelina. (FANON, 2013/2014, p.123).

Há de se entender como povo argelino todos os que foram expropriados do seu território já que: *Não existe a ocupação da terra junto à independência das pessoas. É a totalidade do país, sua história.* (FANON, 1976, p.47).

E como simpatizantes do povo argelino todos os que estavam contra o colonialismo francês no território argelino, e que se uniram contra essa opressão colonialista. Dentre o povo argelino havia em sua maioria os autóctones, entre eles de maioria muçulmana, como o maior contingente populacional do território argelino, mas também se integraram à luta revolucionária, especialmente após 1954, até mesmo alguns estrangeiros que eram solidários à luta. Por isso havia nesse sentido, o cuidado da FLN (Frente de Libertação Nacional) para que *os irmãos de luta* além dos nativos não fossem atingidos inocentemente.

[...] existia o temor de que alguns europeus em contato com a Frente fossem vítimas de alguns [...] atentados. [...] existia a [...] preocupação de não acumular vítimas inocentes, de não oferecer uma imagem falsa da Revolução e, por fim, [...] de manter ao seu lado os europeus da Argélia ganhados pelo ideal nacional argelino. (FANON, 1976, p. 38).

O povo argelino rompe com o imobilismo derrotista e conquista a sua liberdade como Nação.

Antes da rebelião era a vida, o movimento, a existência do colono e, frente a ele, a permanente agonia do colonizado, antes da rebelião era a verdade do colono e nada do colonizado. Depois de 1954, o europeu comprova que há outra vida posta em movimento, paralelamente a sua, e que na sociedade argelina as coisas já não são como antes. (FANON, 1976, p. 58).

O fatalismo preconiza o imobilismo determinista, com percepções equivocadas de que não há o que fazer, ou de que não há como vencer a opressão vinda de uma potência imperialista. Fanon debatia consigo e recusava essa ideologia.

Há longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão a que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio. A minha decisão é a de não assegurar, custe o que custar, uma reponsabilidade sob o falacioso pretexto de nada mais haver a fazer. (FANON, 1980, p.59).

A ação revolucionária traz em seu bojo a necessidade de lutar contra o gigante do fatalismo, é uma luta do pequeno contra o grande, mas a ação revolucionária é também cheia de esperança, porque é coletiva, totalitária, e faz-se grande. A ação revolucionária, a qual o povo se engajou, preconiza o movimento, a contradição e a dialética, portanto, a não aceitação do *status quo* e a esperança de que nada é fixo ou permanente e de que o rumo da história pode ser alterado.

Em novembro de 1954, nem entre nós, nem entre o resto do mundo, suspeitava-se que seria necessário lutar durante 60 meses antes de alcançar o que o colonialismo francês cedeu em sua opressão e permitiu que se escutasse a voz do povo argelino.

Nenhuma mudança política foi apresentada após cinco anos de luta. Os responsáveis da política da França seguem proclamando que a Argélia é francesa.

Esta guerra mobilizou todo o povo, e os obrigou a investir massivamente suas reservas e recursos mais ocultos. O povo argelino não concedeu um momento de trégua, entre outras razões, porque o colonialismo que vivem não é permitido.

É preciso dizer que a guerra da Argélia é a mais alucinante que empreendeu o povo para romper o domínio colonial. (FANON, 1976, p.9).

A Independência não foi concessão, mas resultado de luta e de total engajamento popular e entrega do povo por um ideal revolucionário.

Interrogue qualquer homem ou mulher do mundo e pergunte se o povo argelino não conquistou vinte vezes o direito para ser independente. Em 1959, ninguém exceto os franceses que têm arrastado ao seu país esta horrível aventura, deixa de incentivar o fim da matança e o nascimento da nação argelina. (FANON, 1976, p. 13).

A Guerra da Argélia é um manifesto à esperança, sendo entendido que no contexto em que estamos a tratar: *O otimismo em África é o produto directo da ação revolucionária, política ou armada* (FANON, 1980, p.206). Portanto não estamos a falar de uma esperança ou de um otimismo no sentido vulgar do termo, mas se trata então, a Guerra da Argélia, da esperança que se age, da esperança coletiva, pois fruto da ação coletiva de homens e mulheres. É nesse sentido que a Guerra da Argélia é uma chamada à mobilização popular conclamando mulheres e homens a romperem o determinismo tradicional familiar religioso, e saindo dos lugares comuns, e estabelecidos pela tradição, produzirem cultura, num embate humanizado, não orientado pelo ódio, mas pelo desejo da independência.

A Revolução Argelina, pela inspiração profundamente humana que a anima e pelo seu culto apaixonado da liberdade, procede, desde há três anos, à destruição metódica de um certo número de mistificações.

De facto, a Revolução Argelina restitui à existência nacional os seus direitos. De facto, é testemunho da vontade do povo. Mas o interesse e o valor da nossa Revolução residem na mensagem de que é portadora. (FANON, 1980, p.70).

O povo argelino venceu a opressão que durara 132 anos sob o jugo do colonialismo francês. E em sua continuidade histórica, querendo manter-se de pé como sujeito histórico cabe aos argelinos e argelinas e a outros tantos povos colonizados, o enfrentamento aos desafios ao modo de sociabilidade capitalista que se baseia fundamentalmente no desejo da manutenção da exploração europeia, aos sujeitos e aos territórios que foram colonizados e que conseguiram ao longo de muita luta a independência política e econômica.

Para esse fim, o da manutenção da exploração, os europeus persistem em fazer da África, da Ásia e da América Latina, territórios dependentes da ajuda internacional europeia. Fanon exalta a organização popular dos povos que conquistaram a independência, porque os inimigos do povo eram muitos, cooptados de forma concatenada, internacionalizada, fortes, poderosos, como a ONU, criticada em suas “intervenções” pela paz, Fanon (1980, p.233) dizia que “*a ONU é a carta jurídica que os interesses imperialistas utilizam quando a carta da força bruta não deu resultado*”.

Por todas essas questões enfrentadas é que Fanon entende a Revolução argelina como um marco triunfante da organização popular e da solidariedade dos oprimidos do Maghreb Árabe, das Antilhas e da África para conquistarem a liberdade e a autonomia, conquistada pelo próprio povo oprimido e nunca, jamais pela solidariedade ou bondade do opressor.

6 O LIVRO *OS CONDENADOS DA TERRA* (1961)



Categoria: Classe

Subcategorias: Violência, Colonialismo e
Descolonização

Para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade. Mas esta dignidade nada tem a ver com a dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal jamais ouviu falar. O que o colonizado viu em seu solo é que podiam impunemente prendê-lo, espanca-lo, mata-lo à fome; e nenhum professor de moral, nenhum cura, jamais veio receber as pancadas em seu lugar nem partilhar com êle o seu pão. (FANON, 1968, p. 33).

Em os Condenados da Terra, o seu último livro escrito em vida, Frantz Fanon diz da necessidade em se tomar partido a favor dos condenados da terra, e ao fazê-lo, faz a partir de dentro, no coração da revolução, e explicita que este condenado tem classe social e que esta é definida por sua condição de nativo e não-branco.

Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infra-estrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. :É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial. (FANON, 1968, p. 29).

O livro é escrito concomitante ao engajamento de Fanon na guerra de libertação argelina, no contexto da luta armada. E como demonstra a citação anterior, Fanon nos

apresenta uma obra a partir da perspectiva do nativo que foi expropriado de sua terra, e não do explorador, por isso, não põe em evidência o discurso de uma luta em prol da dignidade da pessoa humana idealizada, pois fazer isso seria ocultar os sujeitos revolucionários na imediatidade do contexto colonial. Então Fanon explicita quais sejam estes condenados, majoritariamente os camponeses, sobre os quais foi imputado um sofisticado método de violência para a expropriação material e cultural destes nativos argelinos. Por isso, enquanto Marx propunha a união dos proletários do mundo, Fanon faz sua chamada aos camponeses.

Fanon aponta que durante o colonialismo francês em Argélia, a violência maior veio sob o campesinato.

Desnutridos, enfermos, se: ainda resistem, o medo concluirá o trabalho: assestam-se os fuzis sobre o camponês; vêm civis que se instalam na terra e o obrigam a cultivá-la para eles. Se resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade. (FANON, 1968, p. 9).

É por parte do camponês que vem a reação efetiva contra o colonialismo, não hesitando em reagir violentamente, já que seria inocência ou ingenuidade do colonizado tentar reformar ou humanizar as relações de exploração e expropriação.

No caso dos camponeses argelinos, a expropriação acontece com o respaldo e a legalização da “perda” de suas terras para os colonos vindos da metrópole francesa. Faremos algumas considerações a partir do livro *A Revolução argelina*, de autoria de Mustafa Yazbek que traz dados e informações relevantes, bem como, a apresentação dos sujeitos partícipes situando-os no tempo e no espaço, contribuindo para olharmos de forma pormenorizada e também ampla sobre a história dessa revolução.

A colonização francesa na Argélia foi classificada como de povoamento, sempre atribuída aos pied-noirs, que ganhavam ou compravam as terras expropriadas dos nativos, processo esse regulamentado pela Lei Warnier, de 1873. O filósofo francês Jean-Paul Sartre, personalidade envolvida profundamente na luta de libertação argelina, avaliou que em 1850 o domínio dos colonos era de 11.500 hectares; em 1900, de 1.600.000; e em 1950 de 2.703.000 hectares. Assim, os nativos foram sendo expropriados e empurrados para as áreas mais improdutivas e desérticas do país. (YAZBEK, 2010, pp.17-18).

A obra *Os Condenados da Terra* (1961) configura-se como uma detalhada descrição dos processos de consciência nacional dos povos explorados, que ora contavam com a participação popular, e ora eram estrategicamente fragmentados, Fanon faz críticas aos partidos nacionalistas que discursam palavras de ordem, mas se abstém da luta armada.

Intencionalmente, a administração colonial trabalhava para dividir a população colonizada, no sentido de cooptar parte de suas lideranças (política, tradicional, religiosa, intelectual) para que não lutassem por uma organização popular, mas sim que depositassem suas energias brigando entre si, ou pensando em formas para a manutenção dos privilégios concedidos, tirando-os da luta e, concomitantemente, desviando-os de uma organização coletiva e nacional que visasse a independência total.

No começo, a administração colonial parecia tender a uma conciliação entre muçulmanos argelinos e franceses, ou pelo menos entre os muçulmanos que pertenciam a uma elite e que desde os primeiros contatos foram favorecidos pelos privilégios trazidos pela colonização. O preço desta aliança seria a desestruturação irreversível da sociedade argelina. (YAZBEK, 2010, p.27).

Nesse sentido, Fanon desvela a corrupção interna, evidenciando que o poder pode desarticular e desumanizar, por isso ele não romantiza trazendo a história de heróis e heroínas da revolução, pelo contrário, ele critica o culto ao personalismo, mas, também não deixa de mostrar a resistência e que a união de homens e mulheres foi fundamental para a efetivação da independência argelina, por isso, é incisivo ao mostrar que em termos de violência e ética, de forma alguma a reação do colonizado possa ser comparada com a ação do colonizador.

O desenvolvimento capitalista da Argélia em função de interesses estrangeiros proporcionava o surgimento de novas camadas sociais, diversificando a composição da sociedade argelina: profissionais liberais, pequenos comerciantes e pequenos e médios agricultores. A administração colonial recorreria a esses grupos a fim de atenuar as primeiras tendências nacionalistas voltadas para a autonomia do país. Por sua vez, esses setores sociais contribuiriam com a formação de grupos nacionalistas e independentistas, grupos esses provenientes das principais faixas étnicas e/ou religiosas da sociedade argelina: árabes, franco-argelinos e berberes. Precedentes para a explosão nacionalista que se seguiriam não faltavam na história argelina. [...] o emir Abdel Kader, liderando o combate aos pioneiros colonialistas, resistira por duas décadas, chegando a manter de fato, por sete anos, uma região independente no oeste da Argélia. Durante todo o período de ocupação francesa, a resistência se fez sentir nas regiões montanhosas e nos desertos, onde árabes e berberes recusavam-se a qualquer tipo de submissão.

A França recorreu a todas as formas possíveis de domínio para se impor: por meio de leis, ou de exercício da força, ou mesmo uma combinação de ambas, como em 1880, quando o chamado Código dos Indígenas permitiu a aplicação de duras sanções a todos que infringissem as leis coloniais. Não raro, as penalidades eram aplicadas sem que houvesse qualquer tipo de processo de caráter legal. (YAZBEK, 2010, pp.27-28).

Pelas questões concretas de imposição francesa por exercício da força e da lei é que Fanon defende, no contexto colonial, a violência como veículo de libertação, opondo-se aos partidos e aos partidários que aceitavam os conchavos políticos e a liberdade apenas

discursiva e incompleta, baseada mais em palavras e menos em ação, portanto, em uma filosofia política com foco eleitoralista que concedia privilégios a uma parcela da elite, em detrimento da independência total, que beneficiaria toda a população argelina. Fanon denuncia que:

Toda atividade desses partidos políticos nacionalistas no período colonial é uma atividade de tipo eleitoralista, é uma sequência de dissertações filosófico-políticas sobre o tema do direito dos povos a dispor de si mesmos, do direito dos homens à dignidade e ao pão, a afirmação ininterrupta do princípio “um homem-uma voz”. Os partidos políticos nacionalistas nunca insistem sobre a necessidade da prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a destruição radical da ordem. [...], essas formações políticas dirigem sem rodeios à burguesia colonialista o pedido que lhes é essencial: “Deem-nos mais poder”. Quanto ao problema específico da violência, as elites são ambíguas. São violentas nas palavras e reformistas nas atitudes. (FANON, 1968, p. 45).

6.1 Sobre a violência

Existe, portanto, uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial. (FANON, 1968, p.50).

Fanon entendia haver estrita relação entre o capitalismo e a violência exercida no território colonial, isso porque o território colonial é, sob o ponto de vista dos países colonialistas, lócus a ser explorado e violado, mantendo, pois, a base do capitalismo, que é a exploração.

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização. (FANON, 1968, p. 38).

Em *Condenados da terra* (1961) Fanon detalha a violência do colonialismo francês em suas formas de deixar o colonizado sem poder agir, é por vivenciar a experiência de colonizado que Frantz Fanon intenciona em relação ao sujeito colonizado *torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais*. (FANON, 2008, p.95).

O desejo de mobilidade do colonizado é grande, ele deseja agir, sendo esse o motivo pelo qual, em seus sonhos, ele é livre, ele se movimenta, tem liberdade para descontrair seus músculos.

A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã. (FANON, 1968, p.39).

Ainda que aparentemente o colonizado esteja amedrontado e impotente diante do colonizador, é preciso entender que se trata de uma pseudopetrificação, visto não estar ele rendido, tampouco entregue aos ditames do opressor.

O colono é um exibicionista. Sua preocupação de segurança leva-o a lembrar em alta voz [...] “o patrão aqui sou eu”. O colono alimenta a cólera do colonizado e sufoca-a. O colonizado está preso nas malhas apertadas do colonialismo. Mas vimos que no interior o colono logra apenas uma pseudopetrificação. A tensão muscular do colonizado libera-se periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de sobas, lutas entre indivíduos. Ao nível dos indivíduos assiste-se a uma verdadeira negação do bom senso. Enquanto o colono ou o policial podem a qualquer momento espancar o colonizado, insultá-lo, fazê-lo ajoelhar-se, vê-se o colonizado sacar a faca ao menor gesto hostil ou agressivo de outro colonizado. Porque o último recurso do colonizado é defender sua personalidade diante de seu congêneres. As lutas tribais apenas perpetuam velhas animosidades afundadas na memória. Lançando-se impiedosamente em suas vinganças, o colonizado busca persuadir-se de que o colonialismo não existe, que tudo se passa como antes, que a história continua. Aprendemos aí em plena evidência, ao nível das coletividades, as costumeiras condutas de abstenção, como se o mergulho neste sangue fraternal permitisse não ver o obstáculo e adiar para mais tarde a opção inevitável aquela que desemboca na luta armada contra o colonialismo. (FANON, 1968, pp.40-41).

O colonizado está à flor da pele, todo e qualquer tipo de violência é permitido sobre ele, ele é sempre agredido, a qualquer momento pode ser espancado, e sofrer, além dos traumas físicos, os de natureza psicológica.

No mundo colonial a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico. E o psiquismo retrai-se, oblitera-se, despeja-se em demonstrações musculares que levam os eruditos a dizer que o colonizado é um histérico. (FANON, 1968, p. 42).

Diante dessa realidade, em situação colonial, é verificável o agir violento e paradoxal do colonizado para com os seus congêneres, bem como um processo de autodestruição coletiva pelo fato de estar sufocado diante de tanta agressão contra si. “Explode em violência” e, ao “explodir”, buscando uma válvula de escape contra a realidade do colonialismo, é qualificado ou estigmatizado pelos eruditos e também pelos próprios causadores desse estado mental doentio, ou seja, pelos colonialistas e os responsáveis pela segurança e administração

colonial, como que tendo em si, uma natureza criminosa ou predestinada à violência. Mas o certo, é que não se trata de natureza inerentemente criminosa, mas de válvulas de escape que precisam ser corretamente direcionadas no contexto da luta pela independência. Por isso, Fanon insistia sobre a necessidade de se canalizar toda violência na luta armada pela libertação.

Um dos recursos utilizado pelo colonizado para amenizar as situações relacionadas ao plano da afetividade está voltada para o fenômeno da dança e da possessão.

Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata, são canalizadas, transformadas, escamoteadas. O círculo da dança é um círculo permissivo. Protege e autoriza. Em horas fixas, em datas fixas, homens e mulheres reúnem-se num determinado local e, sob o olhar grave da tribo, entregam-se a uma pantomima de aparência desordenada, mas na realidade bastante sistematizada em que, pelos variados meios – negativas feitas com a cabeça, curvatura da coluna vertebral, recuo apressado de todo o corpo – expõe-se desde logo o esforço grandioso de uma coletividade para se exorcizar, para se libertar, para se exprimir. Tudo é permitido... no círculo. Tudo é permitido porque, na realidade, só se reúnem para deixar que a libido acumulada e a agressividade reprimida extravasem vulcanicamente. Execuções simbólicas, cavalgadas figurativas, chacinas múltiplas e imaginárias – é necessário que tudo isso transborde. (FANON, 1968, p.43)

Fanon também foi elucidativo ao fazer menção ao fenômeno da possessão, que para ele tratava-se de sessões de possessão-despossessão. Mas, sobre o campo religioso, seja sobre as questões relacionadas ao islã ou ao culto aos ancestrais, Fanon não prioriza nenhum tipo de religião, por entender que o canal essencial para a luta pela libertação devia estar voltado para um combate contra um inimigo que não dissimula a violência, tampouco, a opressão e a dominação.

Nas regiões coloniais (...) o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado. (FANON, 1968, p.28).

Fanon entendia que a religião em muitos casos poderia ser utilizada a serviço da domesticação do povo, portanto tirando-o do foco de luta, as elites dos países colonizados como mantêm privilégios na situação colonial, acabam por produzir discursos de não-

violência e, portanto, induzindo o povo ao que Fanon (1968, p. 51) chamou de *prática da hibernoterapia*.

A burguesia colonialista é ajudada em seu trabalho de colonização das massas pela inevitável religião. Todos os santos que estenderam a outra face, que perdoaram as ofensas, que receberam sem sobressalto os escarros e os insultos, são explicados e dados como exemplo. As elites dos países colonizados, esses escravos forros, quando se encontram à frente do movimento, acabam inelutavelmente por produzir um sucedâneo de combate. (FANON, 1968, p.51).

É por todos esses motivos, que Fanon em sua discussão não prioriza identidades culturais e religiosas, ainda que não negue sua importância como referência cultural de um povo. Sobre o fenômeno da possessão ele entende que:

Na verdade, são sessões de possessão-despossessão que se organizam: vampirismo, possessão pelo *djim*, pelos zumbis, por Legba, o Deus ilustre do Vodou. Essas pulverizações da personalidade, esses desdobramentos, essas dissoluções exercem uma função econômica primordial na estabilidade do mundo colonizado. Na ida os homens e as mulheres estavam impacientes, indóceis, “irritados”. Na volta, é a calma que retorna à aldeia, a paz, a imobilidade. (FANON, 1968, p.44).

Fanon era cético em relação aos fenômenos religiosos por entender que desviavam a atenção do colonizado para com o essencial, ou seja, o movimento de sua práxis, por isso ele dizia serem esses fenômenos, histórias da carochinha, comparadas às situações reais de violência, como as torturas físicas.

Assistir-se-á no curso da luta de libertação a um singular desapego por essas práticas. Posto contra a parede, a faca na goela ou, para sermos mais precisos, o elétrodo nas partes genitais, o colonizado é intimado a não se iludir mais com histórias da carochinha. Ao cabo de anos e anos de irrealismo, depois de se ter espojado na companhia dos mais espantosos fantasmas, o colonizado, de metralhadora portátil em punho, defronta enfim com as únicas forças que lhe negavam o ser: as do colonialismo. [...]. Vimos que durante todo o período colonial essa violência, embora à flor da pele, trabalhava em vão. Vimo-la canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão. Vimo-la escoar nas lutas fratricidas. Agora apresenta-se o problema de surpreender essa violência no momento em que ela se reorienta. (FANON, 1968, pp.43-44).

A reorientação da violência como propunha Fanon, passa inevitavelmente pela articulação entre a conduta e a organização, é preciso haver uma ação organizada, e em primeiro lugar, essa reorientação vem pela via dos partidos políticos e das elites intelectuais e comerciais. O problema constatado por Fanon é o de que:

Os partidos políticos nacionalistas nunca insistem sobre a necessidade da prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a destruição radical da ordem. [...], essas formações políticas dirigem sem rodeios à burguesia colonialista o pedido que lhes é essencial: “Deem-nos mais poder”. Quanto ao problema específico da violência, as elites são ambíguas. São violentas nas palavras e reformistas nas atitudes. (FANON, 1968, p. 45).

Outra questão levantada por Fanon diz respeito à clientela dos partidos nacionalistas que é sobretudo, uma clientela urbana e com interesses particulares. Fanon aponta a necessidade de o colonizado superar os interesses de uma classe privilegiada, em detrimento da maioria da população colonizada, que tinha como objetivo, tomar o lugar do colono, já, que este lugar, antes de ser o lugar do colono, era o seu lugar.

Jamais se rompeu o diálogo entre esses partidos políticos e o colonialismo. [...]. Discutem reformas. Também não causa espanto ver um grande número de indígenas militar nas sucursais das formações políticas da metrópole. Esses indígenas se batem por uma palavra de ordem abstrata: “o poder ao proletariado”, [...]. O intelectual colonizado investiu sua agressividade em sua vontade mal dissimulada de se assimilar ao mundo colonial. Pôs sua agressividade a serviço de seus interesses próprios, de seus interesses de indivíduos. Assim nasce facilmente uma espécie de classe de escravos individualmente libertos, de escravos forros. O que o intelectual reclama é a possibilidade de [...] organizar uma autêntica classe de libertos. As massas, ao contrário, não pretendem ver aumentar as oportunidades de sucesso dos indivíduos. O que exigem não é o estatuto de colono, mas o lugar do colono. Os colonizados, em sua imensa maioria, querem a fazenda do colono. Não se trata para eles de entrar em competição com o colono. Querem o lugar dele. (FANON, 1968, pp.45-46).

Pelas questões acima apresentadas que evidenciam a exclusão dos camponeses nas demandas dos partidos nacionalistas, Fanon é propositivo ao reafirmar os camponeses como de fato, revolucionários.

[...] nos países coloniais, só o campesinato é revolucionário. Nada tem a perder e tem tudo a ganhar. O camponês, o desclassificado, o faminto é o explorado que mais depressa descobre que só a violência compensa. Para ele, não há compromisso, não há possibilidade de arranjo. (FANON, 1968, p. 46).

Os camponeses estavam prontos, a sem hesitação utilizar o recurso da violência, pois, *sentiam intimamente que o colonialismo [...]. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior.* (FANON, 1968, p. 46). Enquanto os colonizados *sentem intimamente a violência em seu estado bruto*, a burguesia colonialista e as elites intelectuais acham pertinente caminhar pela via da não-violência, que nada mais era, do que *uma tentativa de equacionar o problema colonial, em torno de uma mesa de reunião.* (FANON, 1968, p. 47).

Mas, progressivamente, o discurso nacionalista pela independência, não conciliatória, mas através da luta armada, passa a ganhar forma, pelo fato de existir no quadro destes partidos políticos iniciativas concretas, e obviamente, que tais iniciativas são rechaçadas pela direção do partido. Estes sujeitos que propõem iniciativas revolucionárias e são rechaçados dos partidos, viram às costas para a farsa de uma independência, farsa porque não haveria independência sem um programa com forma e conteúdo que garantisse a organização da mobilização popular pelo uso da força das armas.

Progressivamente, esses elementos são isolados e depois sumariamente afastados. Ao mesmo tempo, como se houvesse concomitância dialética, a polícia colonialista cai-lhes em cima. Sem segurança nas cidades, evitados pelos militantes, rejeitados pelas autoridades do partido, esses indesejáveis de olhar incendiário vão encalhar nos campos. É então que percebem, com uma espécie de vertigem, que as massas camponesas lhes compreendem facilmente as intenções e, sem transição, lhes fazem a pergunta a que ainda não prepararam a resposta: “Pra quando é isso?” (FANON, 1968, p.52).

Esses militantes, que outrora são praticamente expulsos ou foragidos da cidade, descobrem na práxis outro modo de encarar a política. É preciso articular teoria e prática para organizar o povo, para sair do espontaneísmo e do simplismo maniqueísta do colonialismo.

O militante nacionalista que havia fugido da cidade, ulcerado pelas manobras demagógicas dos dirigentes, decepcionado com a “política”, descobre na práxis concreta uma nova política que não tem semelhança alguma com a antiga. Esta é uma política de responsáveis, de dirigentes insertos na história que assumem com seus músculos e com seu cérebro a direção da luta de libertação. (FANON, 1968, p. 120).

Os partidos nacionalistas dos quais vieram esses militantes não trouxeram mudanças efetivas na concretude da vida do povo colonizado, mas, sua inovação enquanto caráter progressista, reside no fato de trazerem uma forma, para a existência da independência, e, portanto, abrindo uma das intenções para a efetivação da revolução popular.

Em seus discursos os dirigentes políticos “nomeiam” a nação. As reivindicações do colonizado recebem assim uma forma. Não há conteúdo, não há programa político e social. Há uma forma vaga, mas, apesar de tudo, nacional, um quadro, o que nós chamamos a exigência mínima. Os políticos que tomam a palavra, que escrevem nos jornais nacionalistas, fazem o povo sonhar. Evitam a subversão, mas, na realidade, introduzem terríveis fermentos de subversão na consciência dos ouvintes ou dos leitores. Muitas vezes servem-se da língua nacional ou tribal. Isto também alimenta o sonho, permite à imaginação cabriolar fora da ordem colonial. (FANON, 1968, p.52)

E o movimento pela independência nacional, a canalização da violência para conquistá-la, de fato vai se delineando à medida em que o povo vai se munindo dos episódios

coletivos de resistência, tanto a nível nacional como de outros países colonizados que passam a ser reconhecidos como esquemas de ações.

O povo utiliza igualmente para se manter em forma, para conservar sua capacidade revolucionária, certos episódios da vida da coletividade. O bandido, por exemplo, que domina o campo durante vários dias com os gendarmes no seu encalço, o indivíduo que sucumbe numa peleja depois de ter abatido quatro ou cinco policiais, o que se suicida para não denunciar seus cúmplices, constituem para o povo guias, esquemas de ações, “heróis”. E é inútil, evidentemente, dizer que tal herói é um ladrão, um crápula ou um depravado. Se o ato pelo qual este homem é perseguido pelas autoridades colonialistas é um ato dirigido exclusivamente contra uma pessoa ou um bem colonial, então a demarcação é nítida, flagrante. O processo de identificação é automático. (FANON, 1968, p. 53).

É sabido que no contexto colonial heróis do povo serão sempre vistos pelo colonizador como ladrões, criminosos ou subversivos pervertedores da ordem, sendo a ordem sempre direcionada a favor da pessoa ou do bem colonial, nunca a favor do colonizado. Nesse sentido:

É preciso assinalar também o papel que desempenha, neste fenômeno de maturação, a história da resistência nacional à conquista. As grandes figuras do povo colonizado são sempre as que dirigiram a resistência nacional à invasão. Béhanzin, Soundiata, Samory, Abdel Kader revivem com particular intensidade no período que precede a ação. É a prova de que o povo se apresta para se pôr em marcha, para interromper o tempo morto introduzido pelo colonialismo, para fazer a História. O aparecimento da nova nação e a demolição das estruturas coloniais são o resultado, ou de uma luta violenta do povo independente ou da nação, constritora para o regime colonial, da violência periférica adotada por outros povos colonizados. (FANON, 1968, p. 53).

Vão surgindo referências e o povo em luta armada vai se apercebendo que não está só, *os partidos veem-se ultrapassados por seus militantes. A violência das massas opõe-se vigorosamente às forças militares do ocupante.* (FANON, 1968, p. 53).

Essa violência triunfante desempenha um papel não somente informador como também operativo para o colonizado. A grande vitória do povo vietnamita em Dien-Bien-Phu não é mais, rigorosamente falando, uma vitória vietnamita. A partir de julho de 1954, o problema proposto aos povos coloniais passou a ser o seguinte: “Que é preciso fazer para realizar um Dien-Bien-Phu? Como se há de proceder?” Da possibilidade desse Dien-Bien-Phu nenhum colonizado podia duvidar mais. [...]. Essa violência ambiente não modifica apenas os colonizados, mas os colonialistas que tomam consciência de múltiplos Dien-Bien-Phu. Eis porque um verdadeiro pânico ordenado se apodera dos governos colonialistas. Seu propósito é tomar a iniciativa, dirigir para a direita o movimento de libertação, desarmar o povo: depressa, descolonizemos. Descolonizemos o Congo antes que ele se transforme numa outra Argélia. (FANON, 1968, p. 53).

E o duelo entre o colonizado e o colonizador é vencido por meio da força armada. A descolonização não se trata de um ato de benevolência do colonizador, tampouco de mudança de consciência de uma das partes, mas, é conquistada violentamente, a ferro e fogo, e contextualmente, a facas e catanas, violência que fora pedagogicamente ensinada pelos colonizadores. Portanto:

A existência da luta armada indica que o povo está decidido a só depositar confiança nos meios violentos. Ele, de quem sempre se disse que só compreendia a linguagem da força, resolveu exprimir-se pela força. Com efeito, o colono jamais deixou de lhe mostrar o caminho que devia ser o seu se quisesse conquistar a emancipação. O argumento escolhido pelo colonizado foi-lhe indicado pelo colono e, por uma irônica reviravolta das coisas, o colonizado é quem agora afirma que o colonialista só entende a força. O regime colonial legitima-se pela força e em nenhum instante procura usar de astúcia com essa natureza das coisas. (FANON, 1968, p.65).

Acontece de o movimento revolucionário conseguir canalizar a violência para além do maniqueísmo primitivo do colono, e aí é que está a diferença, pois o programa que anteriormente, com os partidos nacionalistas progressistas tinha apenas forma, passa a ter forma e conteúdo.

O povo, que no princípio da luta adotara o maniqueísmo primitivo do colono – os Brancos e os Negros, os Árabes e os Cristãos – percebe pelo caminho que há negros que são mais brancos do que os brancos e que a eventualidade de uma bandeira nacional, a possibilidade de uma nação independente não induzem automaticamente certas camadas da população a renunciarem a seus privilégios ou a seus interesses. [...]. O povo descobre que o fenômeno iníquo da exploração pode apresentar uma aparência negra ou árabe. Grita ante a traição, mas é preciso corrigir esse grito. A traição não é nacional, é uma traição social. [...]. À sua volta constata que certos colonos não participam da histeria criminosa e se diferenciam da espécie. Esses homens que eram repelidos indiferentemente no bloco monolítico da presença estrangeira, condenam a guerra colonial. O escândalo explode realmente quando protótipos dessa espécie passam para o outro lado, fazem-se negros ou árabes e aceitam os sofrimentos, a tortura, a morte. [...]. O colono deixa de ser simplesmente o homem a abater. Os membros da massa colonialista revelam-se mais próximos, infinitamente mais próximos da luta nacionalista que alguns filhos da nação. O nível racial e racista é ultrapassado nos dois sentidos. Não se concede mais um diploma de autenticidade a todo negro ou a todo muçulmano. Não se saca mais do fuzil ou da machadinha ao aparecimento de qualquer colono. (FANON, 1968, pp.118-119)

Os múltiplos Dien-Bien-Phu, como o fora A Revolução Argelina passam a ser um legado e uma referência para os países em processo de descolonização, sobretudo, na década de 1950 em diante. A revolução Argelina é sem dúvida um marco nos processos de independência dos países africanos, asiáticos e latino-americanos. Leva-nos a questionar e a

rompermos com as autenticidades (negras, árabes) propostas pelo colonizador, e para além delas, pensarmos a mobilização popular como mecanismo de libertação.

Que sejamos provocados a aprender com as revoluções e insurreições ocorridas para além dos territórios europeus, pois não se ver retratado na história, tampouco saber sobre os heróis e heroínas que resistiram contra a dominação colonial também é uma forma de violência, de violência simbólica, que se faz pela perpetuação dos estigmas cristalizados como por exemplo, o do árabe terrorista, o do africano miserável, estigmas que homogeneízam pejorativamente o que é plural e representativo de cultura.

Fanon (1968, p. 19) foi incisivo na crítica a esses preconceitos ou estereótipos pejorativos, especificamente sobre os árabes, estes norte-africanos em que os médicos franceses chamavam sistematicamente de Mohammed, e que diziam inventar doenças, além de os rotularem como ladrões e mentirosos.

Se considerarmos a estreita relação entre história e memória veremos o quão desmemoriado estamos, e esse processo de desmemórias de forma alguma deve ser encarado com naturalidade, pois trata-se de um apagamento intencional, de uma invisibilidade que certamente nos levará às distorções históricas ou ao ponto de um desconhecimento total de nossas origens, de quem somos, de onde viemos e do porque aqui estamos.

6.2 Sobre o Colonialismo

[...]. O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior. (FANON, 1968, p.27).

A colonização francesa da Argélia se inicia em 1830, com a conquista de Argel. O período colonial dura mais de 100 anos, antes de 1954 que é quando a Frente de Libertação Nacional Argelina lança a revolta, iniciando uma Guerra que se estenderia até a independência em 1962.

O colonialismo mexe com a razão do colonizado e do colonizador, ambos são destituídos da razão, é por isso que Fanon diz que o *colonialismo não é um corpo dotado de razão*, isto implica que o colonizado é destituído da razão quando é forçado a assimilar os valores do opressor, fenômeno chamado de assimilação ou alienação.

O opressor, pelo caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir. Este acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de assimilação. (FANON, 1980, p. 42).

E da mesma forma o colono é destituído da razão à medida em que não vê o colonizado como sujeito portador de história e cultura, e essa irracionalidade opressora atinge um conjunto e uma totalidade de forças, que vai desde a figura do líder principal, até o agente de polícia.

O colonialismo francês, a opressão francesa na Argélia, formam um conjunto coerente que não requer forçosamente a existência de Borgeaud. A dominação francesa é a totalidade das forças que se opõem à existência da nação argelina, e para o Argelino, concretamente, Blachette não é mais “colonialista” do que um agente de polícia, um guarda florestal ou um professor primário.

O Argelino sente globalmente o colonialismo francês, não por simplismo ou xenofobia, mas porque, realmente, todo o francês na Argélia mantém com o argelino relações baseadas na força. Evocar casos particulares de franceses anormalmente gentis para com argelinos não modifica a natureza das relações entre um grupo estrangeiro que açambarcou os atributos da soberania nacional e o povo que se encontra privado do exercício do Poder. Nenhuma relação pessoal pode contradizer este dado fundamental: a nação francesa, por intermédio dos seus representantes, opõe-se à existência da nação argelina. [...], toda a nação francesa está comprometida no crime contra um povo e é hoje cúmplice dos assassínios e das torturas que caracterizam a guerra da Argélia. (FANON, 1980, p. 92).

O colonialismo fragmenta, é por isso que dentro da realidade ou da situação colonial não há relação entre as culturas, tampouco relação entre o colono e o colonizador, que é visto como desprovido de cultura, no máximo chega a ser visto e percebido como exótico, mas nunca como possuidor de uma cultura estruturada, há por parte do colonialismo a objetivação do colonizado, e, por conseguinte, também por parte dos seus agentes, colonos e colonizadores:

[...] uma vontade de objetivar, de encaixar, de aprisionar, de enquistar. Frases como: “eu conheço-os”. “eles são assim”, traduzem esta objetivação levada ao máximo. Assim conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens.

O exotismo é uma das formas desta simplificação. Partindo daí nenhuma confrontação cultural pode existir. Por um lado, há uma cultura à qual se reconhecem qualidades de dinamismo, de desenvolvimento, de profundidade. Uma cultura em movimento, em perpétua renovação. Frente a esta, encontram-se características, curiosidades, coisas, nunca uma estrutura. Assim numa primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma maciçamente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método polidimensional. Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações coletivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem literalmente, do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante. (FANON, 1980, p. 39)

O contexto do colonialismo francês é esse contexto de objetivação dos colonizados. Os colonos ocupam o melhor das terras dos nativos, onde desenvolvem a agricultura com

destaque para a plantação de trigos, frutas cítricas e uvas. Na verdade, *vêm civis que se instalam na terra e o obrigam a cultivá-la para eles*. (Jean Paul Sartre in FANON 1968, p.9). Mas, ainda assim, esses colonos entendem que o desenvolvimento local é decorrente da presença europeia nos territórios anteriormente sem história, já que para o colono, não há história argelina sem o ingresso da colonização ocidental europeia. Sendo a Argélia rica em petróleo, esse foi um interesse em mantê-la como francesa, já que ao ser francesa, poderia ter explorada essa rica fonte mineral.

A influência francesa no cotidiano de Argel não era visível apenas na arquitetura colonial. Nas praças dos diversos bairros da cidade argelina, bem como por todo o país, as igrejas ficavam sempre defronte à prefeitura e à escola, onde se afixava a máxima republicana *Liberté, Egalité, Fraternité*. [...]. O período colonial transformara o perfil tradicional da cidade de Argel [...]. A Argel construída em moldes franceses tornou-se uma cidade grande em virtude da constante expansão. Seu peso na vida econômica colonial refletiu-se no papel do porto, por onde transitavam mercadorias vindas do exterior ou enviadas para o interior do país. A cidade, centro de poder político da Argélia comercial, era também sede das sociedades industriais e financeiras mais importantes. Em 1954, Argel era a principal praça para o comércio de vinhos, cereais, fumo, produtos primários, couro e peles, tecidos e madeira, e a indústria local empregava mais de vinte mil operários. Apenas na cidade, excluídos os subúrbios, as favelas abrigavam oitenta mil muçulmanos que viviam em condições precárias. No Casbah, bairro antigo e superpovoado, acumula-se a alta densidade de setenta mil pessoas. (YAZBEK, 2010, p.51).

O povo argelino não aprova esse desenvolvimento proposto pelos invasores, desenvolvimento que não passa pela participação e aprovação popular no andamento das decisões, é por isso que:

[...] nas nossas declarações não se fala nunca de adaptação ou de abrandamento, mas sim de restituição. É verdade que sempre censuraram à FLN esta constante referência à nação argelina anterior a Bugeaud. É que, ao insistir nesta realidade nacional, ao fazer da Revolução de 1 de novembro de 1954 uma fase da resistência popular começada com Abdel Kader, retiramos ao colonialismo francês a sua legitimidade, a sua pretensa inserção na realidade argelina. Em vez de integrar o colonialismo, concebido como o nascimento de um mundo novo, na história argelina, fizemos dele um acidente infeliz, execrável, cujo único significado é ter retardado de maneira indesculpável a evolução coerente da sociedade e da nação argelinas. (FANON, 1980, pp.123-124).

Diferentemente dos primeiros partidos nacionalistas que faziam conchavos com o colonialismo, a FLN muitas vezes passa por intransigente porque mantém uma mensagem de altivez, e respaldada num programa organizado, cujo método não se adequava com negociações que dessem prioridade a uma parte irrisória da população. Não havia prerrogativa, não havia conchavos, não havia adaptações ao programa:

A FLN disse aos Franceses que era preciso negociar com o povo argelino, restituir-lhe o seu país, todo o seu país.

Desde o início, a FLN definiu o seu programa: por termo à ocupação francesa, dar as terras aos argelinos, fazer uma política de democracia social em que o homem e a mulher tem igual direito à cultura, ao bem-estar material e à dignidade. (FANON, 1980, p.124).

O colonialismo é um mundo compartimentado e maniqueísta, um mundo dividido entre colono e colonizado, entre árabe e cristão, entre negro e branco, um mundo sem diálogo intercultural. Não há diálogo, porque diálogo implica mais de um falante, mais do que um interlocutor, e no caso do narcisismo europeu, existe uma percepção única, de si próprio como sujeito, e, portanto, único produtor de cultura, único produtor de história. A interculturalidade é irrealizável, pois no mundo colonial, no contexto do colonialismo, não há cultura, além da europeia.

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas [...]. (FANON, 1968, pp.30-31).

De forma contextualizada Fanon nos apresenta a realidade argelina, de argelinos em França, e de argelinos em Argélia, (árabes, muçulmanos e na maior proporção o grupo étnico denominado berbere).

Nesse contexto, podemos entender o colonialismo em sua dimensão maniqueísta (bom-mau, humano-selvagem) e como uma máquina de desumanização. Seu objetivo era explorar e valendo-se de uma pretensa falsa subumanidade do colonizado, embrutece-o. E nesse processo de embrutecimento o colonialismo contava com uma linguagem própria, ou seja, uma linguagem zoológica, ao se referir ao sujeito colonizado. Embrutece-lo é tirá-lo de fato da condição humana.

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário. (FANON, 1968, p. 31).

Fanon em sua obra *Os Condenados da Terra*, traz à discussão questões como a violência, o colonialismo e a descolonização. Primeiramente o autor situa-nos sobre quais sejam os condenados, e ao fazê-lo, objetivamente demonstra que são eles os que foram destituídos de sua terra, e, por conseguinte, impossibilitados de produzir a vida, refiro-me aos camponeses, mas também a massa de trabalhadores desempregados amontoada nas cidades, especialmente no Casbah. Sobre o colonialismo o autor diz:

O colonialismo (...) é justamente a organização de um mundo compartimentado. E quando preconizando meios precisos, o colono pede a cada representante da minoria opressora que elimine 30 ou 100 ou 200 indígenas, percebe que ninguém fica indignado e que no máximo todo o problema se reduz a saber se se pode fazer isso de uma vez ou por etapas. (FANON, 1968, p.65).

O autor não deixa dúvidas sobre o caráter violento do colonialismo e ainda aponta para o genocídio nesse sistema opressor, que assola a vida dos colonizados, sem haver nenhuma indignação, ou nenhuma reclamação pelas vidas roubadas, que podem ser, 30, 100, 200 ou milhares.

Fanon acumulava anotações clínicas sobre o fenômeno da alienação colonialista, no capítulo 5 do livro *Os condenados da terra*, o autor, também médico psiquiatra apresenta alguns casos divididos em séries, a série A, trata-se dos casos em que argelinos ou europeus apresentaram quadros de perturbações mentais do tipo reacional, dessa série escolhi um caso, o caso de Nº 3, e da série B, que trata-se de casos desencadeados pela atmosfera de guerra, escolhi os casos de Nº 1, 2 e 3. Todos estes casos nos ajudam a visualizar a dimensão do colonialismo, bem como a violência do mundo colonial, vivenciada e praticada tanto por colonos, como por colonizados.

SÉRIE A: CASO Nº 3. *Psicose ansiosa grave, do tipo de despersonalização, após o trucidamento de uma mulher*

Dj ... , ex-estudante:, soldado da E .L. N ., 19 anos.

Quando. chega ao Centro, sua doença já tem vários meses.

A aparência é característica: sumamente deprimido, lábios secos, mãos permanentemente úmidas. Suspiros incessantes agitam-lhe o peito. Insônia pertinaz. Duas tentativas de suicídio desde o início das perturbações. Enquanto conversa, adota atitudes de escuta alucinatória. Por vezes o alhar

fixa-se durante alguns instantes num ponto do espaço, enquanto que o rosto se anima, dando ao observador a impressão de que o doente assiste a um espetáculo. Pensamentos pouco nítidos. Alguns fenômenos conhecidos em psiquiatria sob o nome de barragem; um gesto ou uma frase esboçados são bruscamente interrompidos sem motivo aparente. Mas, sobretudo, um elemento em particular chama a nossa atenção; o doente fala de seu sangue derramado, de suas artérias que se esvaziam, de seu coração que para de funcionar. Suplica que suspendamos a hemorragia, que não deixemos que venham "vampiriza-lo" até no hospital. De vez em quando, não conseguindo falar, pede um lápis. Escreve: "Não tenho mais voz, toda a minha vida, está no fim". Essa despersonalização vivida leva-nos a pensar numa evolução bastante grave.

Várias vezes, no curso de nossas conversações, o doente nos fala de uma mulher que, ao anoitecer, vem persegui-lo. Tendo sabido anteriormente que sua mãe está morta, que ele a amava muito, que nada poderia consolá-lo dessa perda (neste momento a voz se torna bastante abafada e os olhos se enchem de lágrimas), dirijo a investigação para a imagem materna. Quando lhe peço que descreva essa mulher obsessiva, perseguidora mesma, responde que não se trata de uma desconhecida, que a conhece, pois foi ele quem a matou. Surge então a questão de saber se estamos na presença de um complexo de culpabilidade inconsciente após a morte da mãe, como Freud expôs em *Luto e Melancolia*. Pedimos ao doente, uma vez que conhece tão bem essa mulher e uma vez que a teria assassinado, que nos fale mais longamente. Assim reconstituímos a história seguinte:

"Da cidade onde eu era estudante saí para alistar-me nas forças de libertação. Passados vários meses, recebi notícias de casa. Soube que minha mãe tinha sido morta à queima-roupa por um soldado francês e que duas de minhas irmãs tinham sido levadas pelos militares. Até hoje não sei o que foi feito delas. Fiquei terrivelmente abalada com a morte de minha mãe. Tendo meu pai morrido há muitos anos, era eu o único homem da família, e minha única ambição foi sempre atingir uma posição qualquer que me permitisse melhorar a existência de minha mãe e de minhas irmãs. Um dia, fomos a uma propriedade de colonos onde o administrador, ativo colonialista, já liquidara dois civis argelinos. Chegamos à casa dele de noite. Mas ele não estava lá. Em casa só estava sua mulher. Logo que nos viu, ela se pôs a suplicar que não a matássemos: "Eu sei que vocês vieram em busca do meu marido", disse ela, "mas ele não está aqui... quantas vezes disse a ele que não se metesse em política!" Foi decidido que aguardaríamos a volta do marido. Mas eu fitava a mulher e pensava em minha mãe. A mulher, sentada numa poltrona, parecia ausente. Eu me perguntava por que a gente não a matava. E em dado momento ela percebeu que eu a observava. Então atirou-se sobre mim, gritando: "Eu lhe suplico ... não. me mate ... Tenho filhos". Um instante depois estava morta. Matei-a com minha faca. O chefe me desarmou e deu ordem de partirmos. Alguns dias mais tarde fui interrogada pelo chefe do setor. Imaginei que ia ser condenado à morte, mas não me incomodei¹⁹. Daí por diante passei a vomitar depois das refeições e dormir mal.

Agora, todas as noites, essa mulher vem reclamar meu sangue. E o sangue de minha mãe, onde está?"

À noite, logo que o doente se deita, **o quarto "fica cheio de mulheres", todas iguais.** É uma reedição em múltiplos exemplares de uma única mulher. **Todas têm um buraco aberto no ventre.** Então exangues, pálidas e assombrosamente magras. Essas mulheres atormentam o jovem enfermo e

¹⁹ Após o exame médico-legal que pôs em evidência o caráter patológico do ato, cessou o processo judiciário intentado pelo Estado-Maior do E.L.N.

exigem que ele: lhes restitua o sangue derramado. Nesse momento, um rumor de água corrente enche o quarto, amplia-se até evocar a estrondo de uma cachoeira, e o doente vê o soalho embeber-se de sangue, seu sangue, enquanto as mulheres se tornam cada vez mais rosadas e a ferida começa a fechar-se. Banhado de suor e tremendamente angustiado, o enfermo desperta e permanece agitado até ao amanhecer. (FANON, 1968, pp.222-225).

SÉRIE B: CASO Nº 1. *Assassinato, por dois jovens argelinos de 13 e 14 anos, de seu camarada de jogos europeu.*

Trata-se de uma perícia médico-legal. Dois jovens argelinos de 13 e 14 anos, alunos de uma escola primária, são acusados de ter assassinado um de seus camaradas europeus. Reconheceram ter cometido o ato. Reconstitui-se o crime e anexam-se fotos ao processo. Nelas se vê um dos meninos segurando a vítima enquanto o outro atinge-a com uma faca. Os pequenos acusados não desmentem suas declarações. Temos demoradas entrevistas com os dois. Reproduzimos aqui suas afirmações características:

a) O de 13 anos:

"Nós não estávamos zangados com ele não. Toda quinta-feira íamos juntos caçar de bodoque na colina do outro lado da vila. Ele era um bom companheiro nosso. Não ia mais à escola porque queria ser pedreiro, como o pai dele. Um dia a gente resolveu matá-lo, porque os europeus que~ rem matar todos os árabes. Não podemos matar os 'grandes'. Mas ele, como é da nossa idade, a gente pode. Só que a gente não sabia como ia mata-lo. Pensamos em jogá-lo num fosso, mas talvez ele ficasse somente ferido. Então, apanhamos uma faca em casa e o matamos.

- Mas por que escolher logo a ele?

- Porque ele brincava com a gente. Um outro não iria lá pra cima com a gente.

- Mas ele não era um amigo?

- E por que é que eles querem nos matar? O pai dele é miliciano e diz que é preciso nos degolar.

- Mas ele não te disse nada?

- Ele? Não.

- Sabes que agora ele está morto?

- Sei.

- E a morte, o que é?

- É quando a gente se acaba, vai para o céu.

- Foste tu que o mataste?

- Foi.

- Não sentes nada por teres matado alguém?

- Não, já que eles querem nos matar, ora ...

- Não é aborrecido estar na cadeia?

- Não."

b) O de 14 anos:

Este jovem acusado contrasta nitidamente com seu camarada. É já quase um homem, um adulto, pelo controle muscular, a fisionomia, o tom e o conteúdo das respostas. Também êle não nega ter assassinado. Por que matou? Não responde à questão, mas me pergunta se já vi um europeu na cadeia. Nunca um europeu foi preso depois de matar um argelino. Eu lhe respondo que efetivamente nunca vi europeus na cadeia.

- E, no entanto, todos os dias há argelinos assassinados, não é mesmo?

-É.

- Então por que só os argelinos vão para as prisões? Pode me explicar?

- Não, mas me diga por que você matou o rapaz que era seu amigo.

- Vou explicar... Já ouviu falar do caso de Rivet²⁰?
- Já.
- Dois parentes meus foram assassinados naquele dia. Lá em casa dizem que os franceses tinham jurado matar a nós todos, um por um. Algum francês foi preso por causa da morte de todos esses argelinos?
- Não sei.
- Pois é, ninguém foi preso. Eu queria ir para as montanhas, mas sou ainda muito pequeno. Então resolvemos, eu e X ..., que era preciso matar um francês.
- Por quê?
- Que é que era preciso fazer, na sua opinião?
- Não sei. Mas você é uma criança e essas são coisas de pessoas grandes.
- Mas eles também matam as crianças ...
- Mas isso não era motivo pra você matar seu amigo.
- E daí? Matei. Agora podem fazer o que quiserem.
- O rapaz tinha feito alguma coisa com você?
- Não, não tinha feito nada.
- Então ...?
- Ah!... (FANON, 1968, pp.230-232).

CASO Nº 2. - *Delírio de acusação e conduta-suicida, disfarçada em "ato terrorista", num jovem argelino de 22 anos*

Este doente foi enviado ao hospital pela autoridade judiciária francesa. Essa medida foi adotada depois de um exame médico-legal feito pelos psiquiatras franceses em atividade na Argélia.

Trata-se de um homem emagrecido, em estado de absoluta confusão. O corpo está coberto de equimoses, e duas fraturas do maxilar tornam impossível a absorção de alimentos. Assim, durante mais de duas semanas, a nutrição do enfermo se processa com o auxílio de diversas injeções. Ao cabo de duas semanas, diminui o vazio do pensamento; um contacto pode ser estabelecido e logramos reconstituir a história dramática do rapaz:

Na juventude praticou o escotismo com extraordinário fervor. Tornou-se um dos principais responsáveis pelo movimento escotista muçulmano. Mas, aos 19 anos, abandonou por completo o escotismo para só se preocupar com sua profissão. Mecanógrafo, estuda com afinco e sonha em chegar a ser um grande especialista em seu ramo. O 10 de novembro de 1954 vai encontra-lo absorvido em problemas estritamente profissionais. Não tem no momento nenhuma reação com respeito à luta nacional. Já não frequenta mais seus antigos camaradas. Define-se a si mesmo nessa época como "mobilizado para aprofundar suas aptidões técnicas".

Entretanto, por volta dos meados de 1955, no decorrer de um serão familiar, tem de súbito a impressão de que seus pais o consideram um traidor. Passados alguns dias, essa impressão se dissipa, mas fica uma certa inquietação, um certo mal-estar, que ele não chega a compreender. Resolve então fazer suas refeições apressadamente, esquiva-se ao convívio da família e fecha-se em seu quarto. Evita todos os contatos. É em tais condições que sobrevém a catástrofe. Um dia, em plena rua, por volta das doze e meia, ouve distintamente uma voz chama-lo de covarde. Volta-se, mas não vê ninguém. Acelera o passo e decide não ir mais trabalhar. Encerra-se no quarto e não janta. De noite estala a crise. Durante três horas escuta todos os

²⁰ Rivet é uma aldeia que, a partir de certo dia do ano de 1956, se tornou célebre no departamento de Argel. Uma noite, com efeito, a aldeia foi invadida por milicianos franceses que tiraram do leito quarenta homens e os assassinaram.

tipos de insultos, vozes em sua cabeça e na noite: "traidor ... covarde. " todos os teus irmãos que morrem... traidor ... traidor ... "

Uma ansiedade indescritível apodera-se dele: "Meu coração bateu durante 18 horas à cadência de 130 por minuto. Acreditei que ia morrer". Desde então o doente não pode mais engolir. Emagrece a olhos vistos, isola-se numa obscuridade absoluta, recusa abrir a porta aos pais. No terceiro dia entrega-se à oração. Passa ajoelhado, conta ele, 17 a 18 horas por dia. No quarto dia, impulsivamente, "feito um louco", com "uma barba que também lhe devia dar um ar de louco", sem paletó e sem gravata, sai para a cidade. Uma vez na rua não sabe para onde ir; mas caminha e, depois de certo tempo, está na cidade europeia. Seu tipo físico (assemelha-se a um europeu) parece então resguardá-lo das interpelações e inspeções das patrulhas francesas.

Enquanto isso, a seu lado, argelinos e argelinas são detidos, empurrados, insultados, revistados... Ora, paradoxalmente, ele não tem nenhum documento. Essa gentileza espontânea das patrulhas inimigas para com ele confirma-o em seu delírio: "todo o mundo sabe que ele está com os franceses. Os próprios soldados têm instruções a esse respeito; deixam-no em paz". Além disso, o olhar dos argelinos detidos, as mãos atrás da nuca, esperando a inspeção, parece-lhe carregado de desdém. Presa de uma agitação incoercível, afasta-se a passo largo. É neste momento que chega defronte do edifício do estado-maior francês. No portão, diversos militares, de metralhadora em punho. Avança para os soldados, atira-se sobre um deles e, tentando arrancar-lhe a metralhadora, grita: "Sou argelino". Facilmente dominado, é levado para o comissariado onde os policiais se obstinam em obriga-lo a confessar o nome de seus chefes e dos diversos membros da rede a que pertence. Ao cabo de alguns dias, os policiais e os militares se apercebem de que têm nas mãos um doente. Procede-se a um exame, o qual constata a existência de perturbações mentais e prescreve: a hospitalização. "O que eu queria", conta-nos ele, "era morrer. Lá no distrito policial, acreditava e esperava que depois das torturas eles me matassem. Estava satisfeito com as bordoadas porque isso me provava que eles me consideravam, a mim também, como seu inimigo. Eu não podia mais ouvir aquelas acusações sem reagir. Não sou um covarde. Não sou uma mulher. Não sou um traidor."²¹ (FANON, 1968, pp.232-234).

CASO Nº 3. - *Atitude neurótica numa jovem: francesa cujo pai, alto funcionário, morreu numa emboscada*

Esta jovem de 21 anos, estudante, vem consultar-me em virtude de pequenos fenômenos de tipo ansioso que a embaraçam em seus estudos e em suas relações sociais. Palmas das mãos constantemente úmidas, com períodos verdadeiramente inquietantes em que a água "lhe escorre das mãos". Opressões torácicas acompanhadas de enxaquecas noturnas. Rói as unhas. Mas o que chama a atenção é sobretudo a facilidade do contato, evidentemente rápido demais, enquanto que se nota, subjacente, uma angústia importante. A morte: do pai, ocorrida pouco antes, é anunciada pela doente com tal desenvoltura que rapidamente orientamos nossas investigações para as relações dela com o pai. A narração que nos faz, clara, absolutamente lúcida, de uma lucidez que raia pela insensibilidade, vai revelar, precisamente por seu racionalismo, o transtorno dessa jovem, a natureza e a origem do seu conflito.

²¹ No decorrer do ano de 1955, casos como este foram extremamente numerosos na Argélia. Infelizmente nem todos os doentes tiveram a sorte de chegar ao hospital.

"Meu pai era um alto funcionário. Tinha sob sua responsabilidade uma imensa região rural. Desde o princípio dos acontecimentos, êle se lançou à caça aos argelinos com uma raiva furiosa. Deixou até de comer e dormir, de tal modo o excitava a ideia de reprimir a rebelião. Assisti, sem nada poder fazer, à lenta metamorfose de meu pai. Por fim, resolvi não ir visita-lo mais e ficar na cidade. Realmente, cada vez que me achava em casa, passava as noites acordada, porque os gritos que chegavam aos meus ouvidos não cessavam de: me atormentar: no porão e nos cômodos utilizados agora com outra finalidade, torturava-se: aos argelinos a fim de obter informações. Você não pode imaginar como é horrível ouvir gritar assim a noite inteira. Às vezes me pergunto como um ser humano pode suportar - não digo torturar - mas simplesmente ouvir alguém gritar de dor. E isso se prolongava. Afinal não voltei mais para casa. Nas raras ocasiões em que meu pai vinha me ver na cidade, não podia olhá-lo de frente sem me sentir terrivelmente constrangida e aterrorizada. Para mim se tornava cada vez mais difícil beijá-lo. "Morei muito tempo na aldeia. Conheço quase todas as famílias de lá. Os rapazes argelinos da minha idade e eu brincávamos juntos quando éramos pequenos. Cada vez que eu ia à casa de meu pai era informada de que novas pessoas tinham sido presas. Afinal, não me atrevia mais a andar na rua, de tal modo estava convencida de que ia encontrar o ódio por toda a parte. No fundo de mim mesma dou razão aos argelinos. Se fosse argelina, participaria da resistência armada.

Um dia, porém, recebe um telegrama que lhe comunica que seu pai foi gravemente ferido. Vai ao hospital e encontra o pai em coma. Ele morre pouco depois. Foi no curso de uma missão de reconhecimento com um destacamento militar que seu pai foi ferido: a patrulha caiu numa emboscada armada pelo Exército Nacional Argelino.

"O enterro me deixou enojada", diz ela. "Todos aqueles oficiais que vinham prantear a morte de meu pai, cujas 'altas qualidades morais haviam conquistado a população indígena', me davam náusea. Todo o mundo sabia que tudo aquilo era falso. Ninguém ignorava que meu pai era o principal responsável pelos centros de interrogatório de toda a região. Todos sabiam que o número de mortes sob a tortura elevava-se a dez por dia, e estavam ali recitando mentiras sobre o devotamento, a abnegação, o amor à pátria etc. Devo dizer que agora as palavras para mim não têm mais valor, ou, pelo menos, têm muito pouco. Voltei logo para a cidade e passei a evitar todas as autoridades. Ofereceram-me subvenções, mas recusei. Não quero o dinheiro deles. :É o preço do sangue derramado por meu pai. Não quero. Vou trabalhar." (FANON, 1968, pp.235-236).

O terceiro caso, da série A, do jovem psicótico que trucidou a mulher de um colono, ao lembrar-se de sua mãe. Ele espera por condenação, pois haviam regras na luta revolucionária, mas não se importa com as consequências por se saber um injustiçado. Neste caso, chama-nos a atenção, o fato de que as visões que o jovem tinha em suas alucinações, remetiam a mulheres, **todas iguais** e com um **buraco aberto no ventre**. Talvez ao trazer esse caso, Fanon quisesse fazer alusão às mulheres que perderam seus filhos na guerra contra o colonialismo francês, mães, todas iguais, todas vítimas da mesma dor, com um buraco e vendo-se bruscamente separadas do fruto de seu ventre.

O primeiro caso, da série B, dos dois jovens que cometem assassinato é elucidativo em relação a impunidade em relação às mortes dos argelinos, mortes não reclamadas. A argumentação dos jovens traz à tona um caso desencadeado pela atmosfera de guerra total, e da experiência forjada na constatação de que a vida de um árabe não tinha valor algum, pois aldeias inteiras eram invadidas por milicianos franceses que não poupavam as vidas, e cotidianamente eram assassinados homens, mulheres e crianças.

A argumentação dos jovens revela uma situação de impunidade em relação ao extermínio da vida de homens, mulheres e crianças argelinas. Parece que fazem ressoar a pergunta fanoniana:

A quem recorrer? O francês está na planície com os policiais, o exército e os tanques. Na montanha só há argelinos. No alto, o céu com suas promessas de além-túmulo, em baixo os franceses com suas promessas bem concretas de cadeia, porretadas e execuções. (FANON, 1968, p.266).

O segundo caso, da série B, o do jovem com delírio de acusação é elucidativo do sentimento de traição ao combate nacional. O jovem em questão sentia-se um traidor da pátria argelina, ao priorizar a vida profissional enquanto seus compatriotas morriam pela liberdade da nação. Ao ser espancado vivenciou a experiência cotidiana de argelinos e argelinas que lutavam pela independência, o que lhe trouxe um breve êxito, ao ser confundido com um combatente, mas concomitantemente, a frustração ao ser poupado por aparentar um europeu. Vemos aí o lugar do privilégio, quando uma pessoa não passa por revista policial simplesmente porque tem a aparência fenotípica de um europeu. É por essa experiência de discriminação que geralmente as mães de jovens negros os orientam a sair de casa com documentos e a não exercer movimentos bruscos ao serem abordados por policiais, pois isso pode custar-lhe a vida.

Esse caso visto pelo ponto de vista do argelino no contexto elucidado, e do negro em contexto atual é sinônimo de violência policial corriqueira. O jovem não queria ser comparado a um covarde, a uma mulher, ou a um traidor. Deixava-se levar por uma preconceção do papel da mulher ou simplesmente desconhecesse talvez o fato da existência das mulheres combatentes. Mulheres, corajosas e combatentes.

O terceiro caso, da série B é o da jovem francesa que morara por muito tempo numa aldeia em convivência com argelinos e argelinas que podiam ter sido ou vir a ser vítimas de tortura do seu pai. Esse caso é elucidativo das torturas a que eram subjugados os argelinos e argelinas. A jovem convivia com os sintomas provenientes dos traumas psíquicos por ouvir gritos dos torturados, e quando por ocasião do enterro do pai, morto numa emboscada, ao

deparar-se com as honrarias atribuídas ao pai torturador, sente-se enojada nessa situação, e decide por trabalhar e não depender de um dinheiro herdado do pai, cujas vidas tiveram o sangue derramado.

Trago esses relatos com a intenção de nos aproximarmos do sentido do colonialismo e do contexto imediato da luta, que se forja à quente, e para que além de julgamentos moralistas, possamos ter a compreensão, que contrariamente como queriam demonstrar os colonialistas:

A criminalidade do argelino, sua impulsividade, a violência de seus assassinatos não são, portanto, a consequência de uma organização do sistema nervoso nem uma originalidade do caráter, mas o produto direto da situação colonial. (FANON, 1968, p. 266).

Sartre, intelectual engajado em relação à guerra argelina, e à luta armada, ao prefaciar a obra *Os Condenados da Terra* diz do homem novo proposto por Fanon, são eles os filhos da violência, sendo assim, em situação colonial, extraem da violência em que foram forjados, a sua própria humanidade.

Sabe disto esse homem novo; ele começa sua vida de homem pelo fim; considera-se um morto virtual. Será morto, e não somente aceita o risco, mas tem a certeza de que será eliminado. Esse morto virtual perdeu a mulher e os filhos e viu tantas agonias que antes quer vencer que sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele, que está cansado demais. Contudo essa fadiga do coração está no princípio de uma coragem inacreditável. Encontramos nossa humanidade do lado de cá da morte e do desespero, ele a encontra do lado de lá dos suplícios e da morte. Fomos os semeadores de ventos; ele é a tempestade. Filho da violência, extrai dela a cada instante a sua humanidade; fomos homem à custa dele; ele se faz homem à nossa custa. Um outro homem, de melhor qualidade. (Jean Paul Sartre in FANON, 1968, p.16).

Indo diretamente ao autor, entendemos o colonialismo como um sistema violento e opressor e que não sucumbe, senão diante de uma violência maior, ensinada no contexto de situação colonial:

o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior. (FANON, 1968, p.27).

6.3 Sobre a Descolonização

“Os últimos serão os primeiros”. A descolonização é a verificação desta frase. (FANON, 1968, p.27).

Fanon coloca que os últimos serão os primeiros, justamente porque era essa a colocação do nativo ou do colonizado em situação colonial. Sair dessa situação, desprender-se

dela deve ser primeiramente uma demanda reclamada pelo próprio colonizado. A descolonização depende dessa reclamação.

Sua importância invulgar decorre do fato de que ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado. Para dizer a verdade, a prova do êxito reside num panorama social transformado de alto a baixo. A extraordinária importância de tal transformação é ser ela querida, reclamada, exigida. A necessidade da transformação existe em estado bruto, impetuoso e coativo, na consciência e na vida dos homens e mulheres colonizados. (FANON, 1968, pp.25-26).

Fanon diz também que o êxito da descolonização passa pela mudança do panorama social que deve ser mudado de alto a baixo. Dessa forma, os últimos poderão a vir a ser os primeiros, considerando o fato também de que ser o primeiro implicava para o colonizado tomar o seu lugar à força, é por isso que Fanon diz ser preciso mudar a ordem do mundo, e mudar a ordem do mundo não é algo mágico e nem tampouco amigável.

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação - ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono. (FANON, 1968, p.26).

Manter a colonização, manter a ordem é o maior interesse dos que lucram com a exploração dos colonizados, por isso empreendiam todas as forças para dar continuidade a linearidade histórica, e a manutenção do status quo, ainda que fossem necessárias para esse fim fazer algumas concessões com o objetivo maior de não alterar a ordem das coisas.

Nesse sentido, Fanon faz considerações sobre os primeiros partidos nacionalistas, que embora tivessem tido a importância em trazer as demandas populares, ao menos no campo do discurso, criticava o fato de suas ações estarem sobre as bases de uma ideologia assimilacionista que negava a consciência nacional e a luta pela descolonização.

Os partidos políticos nacionalistas nunca insistem sobre a necessidade da prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a destruição radical da ordem ... nova, essas formações políticas dirigem sem rodeios à burguesia colonialista o pedido que lhes é essencial: "Deem-nos mais poder". Quanto ao problema específico da violência, as elites são ambíguas. São violentas nas palavras e: reformistas nas atitudes. (FANON, 1968, p. 45).

Fanon coloca-nos diante da descoberta de homens novos, que ele chama àqueles e àquelas que saem da condição de inessencialidade para uma nova humanidade, de objetos da história para sujeitos da história.

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a "coisa" colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta. [...] . "Os últimos serão os primeiros". A descolonização é a verificação desta frase. É por isto que, no plano da descrição, toda descolonização é um triunfo. (FANON, 1968, pp.26-27).

A descolonização expõe em sua nudez os motivos pelos quais os últimos devem ser os primeiros, expõe antes a realidade, para se saber como reorganizar a sociedade descolonizada. Primeiro, ao apreender a realidade do mundo colonial constata-se que:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*²², a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. (FANON, 1968, pp.28-29).

Diante da apreensão da realidade, Fanon apresenta o lugar do colonizado como a geografia da fome, enquanto o lugar do colono é associado à saciedade. Fome e saciedade. Essas duas comparações demonstram de forma objetiva a disparidade no que diz respeito as condições materiais de existência e sobrevivência de colonos e colonizados.

²² Cidade árabe ao lado da qual se erguem edificações para europeus.

No lugar do colonizado constatamos a existência de uma estrutura de opressão polidimensional, porque atinge questões relacionadas a precarização da vida do colonizado, sobre diferentes ângulos, em relação a iluminação e segurança pública, asfalto, saneamento, limpeza do espaço público, pavimentação, saúde reprodutiva, urbanismo, etc.

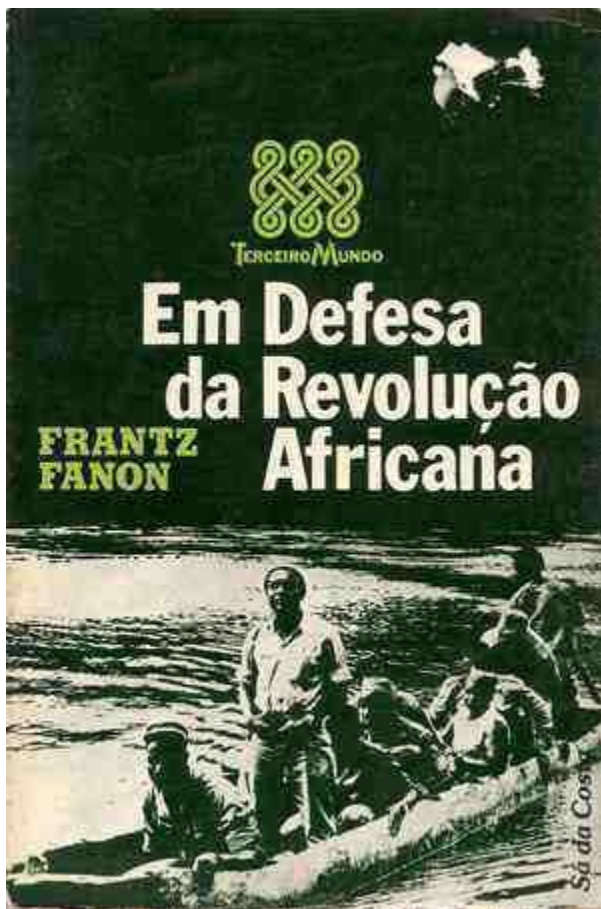
Fanon, como materialista que era entendia as necessidades do homem em comer, morar e vestir, necessidades que longe de serem supridas, levavam ao colonizado à situação de alienação colonial, que é justamente a incapacidade de manter e gerir a própria vida.

Um primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda história [...] [é] que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de “fazer a história”. Mas, para viver, é necessário, antes de mais nada, beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; trata-se de um fato histórico; de uma condição fundamental de toda a história, que é necessário, tanto hoje como há milhares de anos, executar, dia a dia, hora a hora, a fim de manter os homens vivos. (MARX; ENGELS, 1984, p. 33).

Fanon em concordância com uma leitura materialista da história entendia que não havia outra saída para o colonizado a não ser a descolonização, pois descolonizar era tomar a vida nas próprias mãos, era voltar a ser dono da terra, era voltar a ter história, era destruir o mundo colonial, era agir. Por isso Fanon dava destaque à importância de o homem poder se tornar um ser de ação.

Fazer explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado. Desmanchar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras se vão abrir vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território. (FANON, 1968, p.30).

7 O LIVRO *EM DEFESA DA REVOLUÇÃO AFRICANA* (1964)



Categoria: Libertação

Subcategorias: Solidariedade, Unidade Africana e Independência

A obra *Em defesa da Revolução Africana* (1964) é uma coletânea de textos escritos por Frantz Fanon e editados postumamente por sua esposa Josie Fanon, no ano de 1964, três anos após a morte precoce de Fanon, que morreria aos 36 anos em tratamento de leucemia, nos Estados Unidos.

Utilizo-me da edição de 1980, (1ª edição portuguesa) cuja tradução é realizada por Isabel Pascoal, e editada pela Sá da Costa Editora.

Nesta obra *Em defesa da Revolução Africana* (1964) destaco como categoria central de análise o tema da Libertação, e como subcategorias os temas Unidade Africana, Solidariedade e Independência.

No transcorrer das análises até aqui empreendidas, paulatinamente nos apercebemos do tema da Libertação, que é requerido mediante os múltiplos processos de libertação pelos quais são discutidos a obra fanoniana. Esses múltiplos processos de libertação, passam pelas opressões e questões relacionadas as categorias de raça, de classe, de gênero e também de uma situação latente na obra fanoniana que é a imposição da cultura ocidental.

Fanon orienta e trabalha no sentido de não haverem desvios que tirassem o foco do objetivo da Libertação, no caso da obra *Em defesa da Revolução Africana* (1964), a Libertação pelo qual trata o autor é a Libertação de África, da mistificação a qual foram subjugados homens e mulheres africanos, norte-africanos, asiáticos e latino-americanos no que tange ao apagamento de sua cultura por conta do mito do “síndrome norte-africano”.

O livro em sua primeira parte, tem como tema a síndrome do norte-africano”, trata-se da percepção de médicos que entendiam que *no caso particular do Norte-Africano emigrado em França, uma teoria da inumanidade está prestes a encontrar as suas leis e os seus corolários*. (FANON, 1980, p. 7).

Muitos estigmas precisavam ser superados em relação ao norte-africano. A medicina certamente ajudou a cristalizá-los, e, no caso dos norte-africanos, especialmente em relação aos árabes e aos muçulmanos, os médicos franceses entendiam que:

A dor do Norte-Africano, para a qual não encontramos uma base lesional, é tida como inconsistente, como irreal. Ora, o Norte-Africano é aquele que não gosta do trabalho. De maneira que todo o seu procedimento será interpretado a partir deste *a priori*. [...]. Num serviço, um médico repreendia um europeu sofrendo de ciática e que passeava todo o dia pelas salas. Explicava-lhe que o repouso representava neste caso particular metade da terapêutica. Com os norte-africanos, acrescentou em nossa intenção, o problema é diferente; não é preciso aconselhar-lhes, pois estão sempre na cama. [...]. No limite, o Norte-Africano é um simulador, um mentiroso, um vadio, um mandrião, um preguiçoso, um ladrão. (FANON, 1980, pp.10-11).

Vejamos aí a diferença de tratamento entre o paciente europeu e o norte-africano, o primeiro era tratado como um paciente, o segundo aprioristicamente diagnosticado com a “síndrome do norte-africano”, que era para os médicos, uma mentira do africano ao dizer-se doente, pois o que os norte-africanos diziam ao serem “consultados” não coincidia com o “avançado” pensamento médico, fazendo-me da ironia como é recorrente na obra fanoniana quando ele estava irritado diante de tanta ignorância!

O pensamento médico vai do sintoma à lesão. Nas assembleias ilustres, nos congressos internacionais de medicina, todos concordam com a importância dos sintomas neurovegetativos, do diencefalo, das glândulas endócrinas, das relações psicossomáticas, das simpatalgias, mas continua-se a ensinar aos médicos que todo o sintoma reclama a sua lesão. [...]. Essa regra, embora tão perigosa, enuncia-se assim: todo o sintoma supõe uma lesão.

Era como se os médicos tivessem o conhecimento científico, teorias a serem aplicadas, que por vezes era baseada numa regra perigosa, mas utilizavam na prática, noções do senso comum, especialmente em relação aos norte-africanos. Fanon fazia críticas a esse enquadramento médico em relação ao norte-africano que era considerado *à priori* como

possuidor da “síndrome do norte africano” Fanon ainda enfatiza a arrogância médica num atendimento cuja comunicação insiste em colocar o norte-africano como que numa situação de extrema ignorância.

Síndrome norte-africano. Atualmente, todo o Norte-Africano que aparece numa consulta suporta o peso morto de todos os seus compatriotas. De todos aqueles que só tinham sintomas, de todos aqueles a respeito dos quais se dizia: “Não tem nada em que se possa tocar” (Quer dizer: nenhuma lesão.) Mas o doente que aqui está à minha frente [...] este corpo que me pede que o escute sem que todavia me detenha nele – provocará em mim revolta.

- Onde é que te dói?

- No estômago. (E mostra o fígado)

Irrito-me. Digo-lhe que o estômago é à esquerda e que o que ele mostra é o sítio do fígado. Não se desconcerta, percorre com a palma da mão esse ventre misterioso:

- Tudo isso me dói.

Eu sei que em “tudo isso” há três órgãos; com todo o rigor, cinco ou seis. Que cada órgão tem a *sua* patologia. Essa outra patologia inventada pelo Árabe não nos interessa. É uma pseudopatologia. O Árabe é um pseudodoente. Todo o árabe é um doente imaginário. O jovem médico ou o jovem estudante que nunca viu um árabe doente sabe (cf. a velha tradição médica) que “esses tipos são uns farsantes”. (FANON, 1980, pp.12-13).

Esses relatos são imprescindíveis para trabalharmos com a categoria de Libertação, visto que era necessário descolonizar o pensamento sobre o africano, libertar a África era uma realidade objetiva, mas que num sentido simbólico também se fazia necessário desvencilhar-se da imposição da cultura ocidental.

7.1 Sobre a Unidade Africana

Fanon nos coloca em questão sobre o aprendizado que África nos traz ao ir em encontro e intervir pelo que está sendo oprimido, privado de liberdade, privado da condição de existência humana, sendo este oprimido branco, preto, judeu, árabe ou indígena, visto que a solidariedade não é, ou não deveria ser seletiva.

Sobre a seletividade em socorro ao oprimido Fanon nos redesenha a história ao mostrar que:

Os países colonialistas, quando estavam em perigo e quando o fascismo e o nazismo os submergiam, portanto, quando a sua liberdade e a sua independência estavam ameaçadas, não hesitaram em ir buscar as massas africanas e em lançar contra as posições nazis uma maioria dos seus “colonizados”. (FANON, 1980, p. 208).

E quando se trata da liberdade dos argelinos e demais africanos Fanon nos ensina que não haverá solidariedade, se não a dos próprios oprimidos, por isso encoraja os seus irmãos no sentido de que:

Os povos africanos também se devem lembrar de que foram confrontados com uma forma de nazismo, com uma forma de exploração do homem, de liquidação física e espiritual lucidamente conduzida; lembrar que as manifestações francesa, inglesa e sul-africana deste mal devem preocupá-los, mas que devem também comprometer-se a enfrentar este mal enquanto mal no conjunto do território africano.

[...]. A violência das democracias ocidentais durante a sua guerra contra o nazismo, a violência dos Estados Unidos da América em Hiroshima com a bomba atômica, sem serem um exemplo, dão uma ideia daquilo que as democracias podem empreender quando a sua vida está em perigo.

Nós, Africanos, dizemos que há mais de cem anos a vida de 200 milhões de Africanos é uma vida depreciada, uma vida contestada, uma vida perpetuamente assombrada pela morte. Dizemos que não devemos confiar na boa fé dos colonialistas, mas que devemos armar-nos de firmeza e de combatividade.

A África não será livre pelo desenvolvimento mecânico das forças materiais, mas é a mão do Africano e o seu cérebro que desencadeiam e levarão a bom termo a dialética da libertação do continente. (FANON, 1980, p. 208).

É nesse sentido que Fanon rompe com os fatalismos deterministas e pontua que *a mão da história é a mão do homem* (Fanon, 1980, p. 21), e somente com combatividade e consciência que será possível que homens e mulheres vençam a opressão colonialista.

Quando Fanon traz questões sobre a Unidade Africana não está desconsiderando outras realidades de opressão a nível mundial, e para além da geografia africana, mas está pontuando que a luta dos africanos em seu combate pela descolonização deve ultrapassar as intenções de expansão capitalista ou socialista, embora Fanon tivesse o entendimento de que:

Quando nós, africanos, dizemos que somos neutros quanto às relações Leste-Oeste, queremos dizer que, de momento, a única questão que nos preocupa é a do nosso combate contra o colonialismo. Isto quer dizer que não somos de modo nenhum neutros perante o genocídio que a França faz na Argélia ou perante o *apartheid* na África do Sul. A nossa neutralidade significa que não temos de tomar posição a favor ou contra a OTAN, a favor do Pacto de Varsóvia.

No âmbito do nosso combate anticolonialista, apenas temos em conta a firmeza do nosso compromisso e do apoio que este ou aquele país nos dá. E nesse âmbito podemos dizer que os povos agrupados sob a expressão de países de leste nos apoiam muito firmemente e que os países ocidentais multiplicam as ambiguidades. (FANON, 1980, p. 207).

A Unidade Africana tem a ver com o enfrentamento da fragmentação utilizada como arma pelo colonialismo, já que a maior estratégia sempre foi dividir para saquear e explorar, daí a necessidade de uma forte solidariedade interafricana, que foi discutida por ocasião da Primeira Conferência dos Povos Africanos, interessante tema ao pensarmos os estigmas que persistem em caracterizar os povos africanos como fazedores de guerras tribais, portanto como incapazes de serem solidários uns aos outros.

A solidariedade interafricana deve ser uma solidariedade de fato, uma solidariedade de ação, uma solidariedade concreta em homens, em material, em dinheiro. A África será livre. Sim, mas é preciso que se atire ao trabalho, que não perca de vista a sua própria unidade. Foi neste espírito que se adotou, entre outros, um dos pontos mais importantes da Primeira Conferência dos Povos Africanos, em Accra, em 1958. Os povos africanos – dizia-se nessa resolução – comprometem-se a constituir uma milícia encarregada de apoiar os povos africanos em luta pela sua independência. (FANON, 1980, p. 208).

A demanda de unidade dos países africanos é justamente para contrapor-se a uma estratégia colonialista cuja intenção é de manter para a Europa, seja ela portuguesa, francesa, belga ou de qualquer outra bandeira nacional europeia, os territórios e sujeitos africanos como reservas de mercado.

A unidade africana é um princípio a partir do qual nos propomos construir os Estados Unidos da África, sem passar pela fase nacional chauvinista burguesa com o seu cortejo de guerras e de lutos. Para se chegar a esta unidade, todas as combinações são possíveis. Alguns países, como a Guiné, o Ghana, o Mali e talvez amanhã a Argélia, põem em primeiro plano a ação política. Outros, como a Libéria e a Nigéria, insistem na cooperação econômica. A RAU, por seu lado, insistiria mais no plano cultural. Tudo é possível e tanto uns como os outros deveriam evitar desacreditar ou denunciar os que veem essa aproximação dos Estados africanos, de uma maneira diferente da sua. O que é preciso evitar é a tensão ghano-senegalesa, a tensão somalo-etíope, marroco-mauritaniana, congolo-congolesa... (FANON, 1980, pp.223-224).

É por essas questões que Fanon apresenta as dificuldades que houveram no sentido de legitimar a solidariedade e a unidade africana, a maior e principal delas era a cooptação de líderes africanos ou o desprestígio de importantes figuras nos processos de descolonização, uma delas é a figura de Patrice Lumumba, que fora desprestigiado e assassinado por saberem da sua importância no processo de descolonização e Unidade Africana.

Lumumba proclamara certo dia que a libertação do Congo seria a primeira fase da independência completa da África Central e Meridional e definira muito precisamente os seus objetivos próximos: apoio aos movimentos nacionalistas da Rodésia, de Angola, da África do Sul. [...]. Lumumba tinha perdido a batalha pela presidência da República. Mas, porque encarnava antes do mais a confiança que o povo congolês depositava nele, [...] Lumumba não deixou de exprimir o patriotismo congolês e o nacionalismo africano no que tem de mais rigoroso e de mais nobre. [...]. Os inimigos da África deram-se conta, com um certo terror, de que se Lumumba triunfasse, em pleno coração do dispositivo colonialista, com uma África francesa e transforma-se em comunidade renovada, uma Angola “província portuguesa” e finalmente a África Oriental, acabava-se a África “deles”, acerca da qual tinham planos muito precisos. [...]. Pouco a pouco, ganhava corpo a ideia de uma intervenção da ONU. Então, podemos dizê-lo hoje, dois erros simultâneos foram cometidos pelos africanos. [...]. Não se devia recorrer a ONU. A ONU [...] sempre que interveio foi para ir concretamente em socorro da dominação colonialista do país opressor. [...]. O nosso erro foi ter acreditado que o inimigo tinha perdido combatividade e nocividade. Se Lumumba incomoda, Lumumba desaparece. A hesitação no assassinio nunca caracterizou o imperialismo. Vejam Ben M’Hidi, vejam Moumié, veja Lumumba. (FANON, 1980, pp.231-234).

Apesar das muitas baixas, pode-se dizer que a Unidade africana teve seu importante papel na história da descolonização, sobretudo nos processos de independência dos países africanos que mantiveram a partir da Revolução argelina uma caminhada progressiva de enfrentamento que culminou dentre os anos de 1956 a 1975 com a independência dos atuais estados africanos. Fanon ainda está a nos proclamar nos dias de hoje sobre a necessidade da Unidade africana, ainda “ontem” nos dizia:

Os Africanos deverão recordar esta lição. Se necessitarmos de uma ajuda externa, chamemos os nossos amigos. Só eles podem realmente e totalmente ajudar-nos a realizar os nossos objetivos, porque precisamente, a amizade que nos liga a eles é uma amizade de combate. (FANON, 1980, p. 234).

7.2 Sobre a Solidariedade dos colonizados

Parece existir entre povos colonizados uma espécie de comunicação iluminadora e sagrada que faz com que cada território libertado seja durante um certo tempo promovido à categoria de “território-guia” (FANON, 1980, p. 174).

Fanon nos apresenta sempre a ideia do coletivo nos chamando a atenção sobre as referências que podem ser extraídas de experiências que parecem fazer dos colonizados irmãos de sofrimento, mas para além do sofrimento, os faz irmãos de luta. *O colonialismo francês na Argélia enriqueceu consideravelmente a história dos métodos bárbaros usados pelo colonialismo internacional.* (FANON, 1980, p. 176). Esses métodos do colonialismo francês em Argélia em nada diferenciavam dos métodos dos torturadores nazistas, é por isso que Fanon diz que os africanos também foram confrontados com uma forma de nazismo.

Entre os torturadores nazistas da Gestapo, os franceses da Argélia e os norte-americanos no Vietnã, as diferenças se mostram insignificantes. Uma mesma degradação humana, produto do capitalismo e de seu domínio social, provocou a tortura e o assassinato de centenas de milhares de argelinos, submetidos a torturadores que não tinham qualquer preocupação em respeitar o semelhante. (YAZBEK, 2010, pp.67-68).

Ocorre que as violentas tentativas de rechaçar a consciência nacional revolucionária só serviram para trazer mais adeptos a Frente de Libertação Nacional, o que não significa que o povo tenha feito opção ao sofrimento.

O povo argelino, por muito que isso desagrade a certos doentes do coração ou do espírito, não rejubila por Sakiet Sidi Youssef ter sido bombardeada. Não procuramos explorar este acontecimento. Opomo-nos radicalmente à política do pior. Foi com emoção e com dor que tomamos conhecimento da matança horrorosa de Sakiet Sidi Youssef. Nenhuma morte de homem é indispensável ao triunfo da liberdade. Acontece que é preciso aceitar o risco da morte para que nasça a liberdade, mas não é com o coração alegre que se assiste a tantos massacres e a tantas ignomínias. [...]. O Comitê de Coordenação e de Execução da FLN ofereceu ao povo tunisino por a seu lado todas as tropas disponíveis para o ajudar a expulsar da Tunísia o ocupante francês. Mantemos esta oferta e dizemos ao povo tunisino que estamos juntos no melhor e no pior e que o sangue do Maghreb é suficientemente generoso e que se oferece em grandes ondas para que Argélia a Sfax não haja mais soldados franceses que ameacem, torturem e massacrem. (FANON, 1980, p.114-115).

O atentado de Sakiet Sidi Youssef foi uma retaliação pelo fato da Tunísia estar agindo em solidariedade aos argelinos. Essa retaliação é sinónimo do medo do colonialismo pela expansão dos processos de independência por todo o Maghreb árabe, especialmente pela solidariedade de países como o Egito, o Marrocos, a Tunísia, que mesmo diante de situações extremas como o desmantelamento de aldeias com ações incendiárias atingindo homens, mulheres e crianças, não adotavam uma atitude de resignação avançando nos processos de independência.

A 8 de fevereiro de 1958, na véspera da vinda a Túnis de Sua Majestade Mohammed V, convidado pelo Presidente Bourguiba, a fim de fazer o ponto da questão argelina, uma frota aérea composta de 25 aviões lançou sobre a aldeia de Sakiét Sidi Youssef uma avalanche de bombas, de foguetes, de balas de metralhadora, matando perto de 100 civis, ferindo mais de 200 e destruindo a quase totalidade da aldeia. A cada uma dessas incursões os Tunisinos e as Tunisinas tomavam maior consciência do caráter precário da sua independência. Esta precariedade tinha a sua raiz, primeiro, no conflito franco-argelino; a seguir, na implantação das forças militares francesas no território nacional. Todas as vezes que o Presidente Bourguiba pedia ao Governo Francês a abertura das negociações com vista à evacuação das suas tropas, os responsáveis franceses provocavam incidentes. [...]. Com Sakiét Sidi Youssef, o povo tunisino convenceu-se de que não só os franceses pretendem “puni-los” pela sua solidariedade com o povo argelino, mas esperam ainda tomar como pretexto essa solidariedade para reconquistar a Tunísia, provando assim, de uma vez para sempre, que o Maghreb é uno e que deve ser dominado pelo imperialismo francês. (FANON, 1980, pp.111-112).

O Governo tunisino levou o caso Sakiét ao Conselho de Segurança, trazendo uma péssima repercussão internacional em relação aos horrores da agressão francesa. E especialmente em relação ao Egito, havia o temor dos americanos para que a Tunísia não passasse ao comunismo em concordância ao “nasserismo” egípcio. Os países que eram invisíveis ao mundo passam a ter visibilidade, entram na História com toda força.

A independência de um novo território, a libertação dos novos povos, são sentidas pelos outros povos oprimidos como um convite, um encorajamento e uma promessa. Cada recuo da dominação colonial na América ou na Ásia reforça a vontade nacional dos povos africanos. Foi na luta nacional contra o opressor que os povos colonizados descobriram, concretamente, a solidariedade do bloco colonialista e a necessária interdependência dos movimentos de libertação. (FANON, 1980, pp.174-175).

É importante frisar que para Fanon a solidariedade se descobre na luta, não se trata, pois, de encontrar a solidariedade para depois começar a lutar, trata-se, porém, de na luta encontrar a solidariedade.

O aparecimento de povos ontem desconhecidos na cena da história, a sua vontade de participar na edificação de uma civilização à medida do Mundo, conferem ao período contemporâneo uma importância decisiva no processo de humanização do Mundo. O pacto de Bandung concretiza ao mesmo tempo esta união carnal e espiritual dos povos colonizados. Bandung é o compromisso histórico dos homens oprimidos a entreatarem-se e a imporem um recuo definitivo às forças de exploração. (FANON, 1980, p. 175).

O Pacto de Bandung tem sua relevância histórica por tratar de questões que colocam o Terceiro Mundo como força política. Foi uma reunião em que participaram líderes de 29 países asiáticos e africanos em Bandung (Indonésia) no ano de 1955, e cujo objetivo fora

traçar metas de cooperação econômica e cultural de perfil afro-asiática na luta contra o colonialismo, sobretudo, levantando os princípios da luta contra o racismo, enfrentado como crime, e da autonomia dos povos, sendo estes os principais princípios da Conferência. Os participantes da Conferência não tinham obrigatoriedade em se comprometerem ideologicamente com atitude neocolonialista das duas grandes potências, EUA e URSS.

É preciso que os Americanos saibam que, se querem lutar contra o comunismo, devem, em certos setores, adotar atitudes comunistas. Para os povos coloniais escravizados pelas nações ocidentais, os países comunistas são os únicos que em qualquer ocasião tomam a sua defesa. Os países coloniais não têm de se preocupar com saber se esta atitude é ditada pelo interesse da estratégia comunista; verificam sobretudo que este comportamento geral vai no sentido dos seus próprios interesses. Os povos coloniais não são especialmente comunistas, mas são irredutivelmente anticolonialistas. (FANON, 1980, p. 114).

A Argélia ocupa um lugar de destaque dentro do processo de demolição do imperialismo, é considerada nesse sentido um “território-guia” de extrema relevância no sentido da solidariedade dos colonizados que passam a tê-la como uma referência encorajadora na luta contra o colonialismo.

A Argélia, ponta de lança do colonialismo ocidental em África, tornou-se rapidamente o vespeiro onde caiu o imperialismo francês e onde se desmoronaram as esperanças insensatas dos opressores ocidentais. [...] a existência da guerra da Argélia, os pormenores sobre a repressão colonialista, o heroísmo do povo argelino, despertaram e tornaram audaciosa a consciência dos homens e das mulheres da África. Nos princípios de 1958, em todos os territórios africanos ocupados pela França, a vontade nacional desponta à luz do dia e partidos cada vez mais numerosos e cada vez mais decididos levantam o problema necessário da luta armada. [...] A guerra da Argélia abalou profundamente o equilíbrio colonial da África. Não há em África um único território ocupado cujas perspectivas de futuro não tenham sido modificadas pela guerra da Argélia. O povo argelino está consciente da importância do combate em que está envolvido. Desde 1954 que a sua palavra de ordem é a libertação nacional da Argélia e a libertação do continente africano. (FANONN, 1980, pp.177-178).

7.3 Sobre a Independência

Faço uma breve recapitulação finalizando com a categoria sobre a independência daremos destaque a independência da Argélia, embora muito já tenha se mencionado sobre a independência entendemos ser coerente exemplificar a Argélia como referência no processo de independência, e isso fazemos justamente porque com a guerra da Argélia apareceram três fenômenos pelos quais pretendemos analisar ao fazermos considerações sobre a categoria independência.

Houve muitos processos de independência, mas existe na guerra da Argélia uma peculiaridade muito definida e que se trata do primeiro fenômeno a ser destacado na guerra da Argélia é o de que *Reivindicação não é súplica*. Esse importante fenômeno da guerra da Argélia traz implicações sobre a linguagem do partido que reclamou a independência argelina, no caso a FLN.

[...] nunca a FLN apelou para a generosidade, para a magnanimidade ou para a gentileza do colonizador. O colonizado adquire numa mutação vertiginosa uma qualidade nova, elaborada no e pelo combate. A linguagem utilizada pela FLN, desde os primeiros dias da Revolução, é uma linguagem responsável. Os apelos às forças democráticas francesas não são redigidos em termos ambíguos, num tom mais ou menos infantil. Dizemos à esquerda francesa: sejam lógicos convosco próprios – ajudem-nos, apoiem a causa da Revolução Argelina. A preocupação constante da FLN de desembaraçar as relações colonizado-colonizador, povo argelino-povo francês, do confucionismo tradicional pôs os elementos democráticos franceses numa situação fora do habitual. (FANON, 1980, p. 122).

Comumente vimos nas negociações por direitos de trabalhadores em situações de greve, por exemplo, uma linguagem muito mais voltada para negociações, quase que como se o patrão estivesse fazendo favores, ao por exemplo, pagar o salário em dia e sem parcelamentos.

Trago uma situação do mundo do trabalho com o sentido de fazermos uma reflexão sobre a altivez comunicativa da FLN. Não fazem concessões para ter apoio da direita ou da esquerda, a luta contra a independência argelina é centralizada numa pauta *revolucionária e doutrinal*.

Censuraram à FLN não saber falar aos Franceses, não ter suficientemente em conta as suas pequenas fraquezas e o seu narcisismo. [...]. O que a FLN reclama é a independência da Argélia. Uma independência que permita ao povo argelino tomar totalmente o seu destino nas mãos. (FANON, 1980, p.123).

Esse caráter incisivo da FLN é motivo de críticas por parte dos franceses que estão desabitutados a que lhes exijam direitos, eles que prezam pela máxima da fraternidade, igualdade e fraternidade, no fundo detestam ser exigidos de coisa alguma.

O segundo fenômeno que analisaremos sobre a independência é o fato de os argelinos terem *o colonialismo como indesculpável*.

O colonialismo francês não será legitimado pelo povo argelino. Nenhum empreendimento espetacular nos fará esquecer o racismo legal, o analfabetismo, o servilismo suscitado e alimentado no mais profundo da consciência do nosso povo. (FANON, 1980, p. 123).

Os franceses fizeram grandes construções arquitetônicas na cidade, mas esse progresso não tinha o respaldo da população argelina. Muito pelo contrário, se quer para eles tinham empregos, de que adiantava, praças, igreja e catedrais, e o amontoado populacional vivendo em situações de extrema pobreza? O fato é que:

Os franceses desestruturaram a economia argelina tradicional: nas terras onde antes eram cultivados cereais para alimentação, os colonizadores trataram de plantar videiras para a produção e exportação de vinhos para a Europa. Como característica dessa economia, Sartre afirmava que o Estado francês entregava a terra árabe aos colonos, dando-lhes, desse modo, um poder de compra que permitia aos industriais franceses vender-lhes seus produtos. E os colonos vendiam aos mercados da metrópole os frutos dessa terra que Sartre sempre chamou de roubada. (YAZBEK, 2010, p.18).

O terceiro fenômeno que analisaremos sobre a independência é o fato de os argelinos terem como concepção que *é um indivíduo liberto que empreende a construção da cidade*.

O povo argelino não fez concessões, tampouco se deixou seduzir pelos empreendimentos realizados pelos franceses, entendiam que perder suas terras e ter que trabalhar para os colonos não deveria ser motivo de agradecimento, tampouco a superpopulação do Casbah, muito pelo contrário, os argelinos viam o colonialismo como criminoso por sua prática racista, e de exploração dos nativos do lugar. Eles valorizavam sua história antes dos franceses, e os jovens se orgulhavam dos seus mais velhos e os tinham como referência de resistência na luta contra o colonialismo, e lutavam pela independência com essa percepção de que só um indivíduo livre pode gerir a própria vida, por isso a independência lhes era fundamental.

Todas as estruturas embrutecedoras e infantilizantes que habitualmente infestam as relações entre o colonizado e o colonizador foram brutalmente liquidadas. Enquanto o colonizado o mais das vezes não tem outra escolha senão entre a retração do seu ser e a tentativa furiosa de identificação com o colonizador, o Argelino trouxe à existência uma personalidade nova, positiva, eficiente, cuja riqueza se alimenta menos na prova de força que assume do que na sua certeza de encarnar um momento decisivo da consciência nacional. O combatente argelino [...] enfrenta constantemente problemas de edificação, de construção, de invenção da cidade. É por isso que, na Argélia, o colonialismo perdeu irreversivelmente a jogada. À escala de cada *wilaya* estabelecem-se planos cadastrais, estudam-se projetos de construção escolar, empreendem-se reconversões econômicas.

O argelino constrói, organiza, legisla, planifica. Daí a sua segurança, a sua linguagem firme e resoluto, a coesão enérgica das suas posições.

Compreende-se por que é que os porta-vozes da FLN são geralmente descritos como intransigentes. Não é o tom que indispõe, mas sim o conteúdo das nossas reivindicações. Muitos povos colonizados exigiram o fim do colonialismo, mas raramente como o povo argelino.

Esta recusa de soluções evolutivas, este desprezo pelas “etapes” que travam a torrente revolucionária e destroem no povo essa vontade inabalável de tomar imediatamente tudo nas mãos para que tudo mude, constituem a característica fundamental da luta do povo argelino. (FANON, 1980, p.125).

E por fim há de se considerar o novo estilo empreendido na luta de libertação nacional, que faz com que o povo colonizado não espere que *o colonialismo se suicide*, mas *o povo argelino condenou à morte o sistema colonial entendendo que são os povos coloniais que devem libertar-se da dominação colonialista*. (FANON, 1980, p.127).

8 CONCLUSÃO

O processo de descolonização ocorrido ao norte da África, especialmente a Revolução Argelina que ocorreu entre os anos de 1954 a 1962 teve uma extraordinária participação popular para a efetivação da independência da Argélia e foi apresentada nessa tese como práxis revolucionária que não desvincula a África do mundo, já que o martinicano Frantz Fanon, nosso foco desta tese, foi um insubordinado ao pensar tanto o imperialismo das potências europeias como a estrutura racista de opressão aos países africanos e do Terceiro Mundo que estavam em um processo de luta pela independência e descolonização.

Seguindo essa orientação, o tema proposto – A práxis revolucionária do intelectual Frantz Fanon: crítica ao colonialismo europeu em direção à descolonização – nos permite a ampliação das referências da produção intelectual, cultural, médica e psíquica desse importante pensador da Diáspora Africana. O tema proposto caminhou no sentido de trazer outras representações de África superando o imaginário estereotipado da subserviência, o que é possível ao trazermos práxis ocorridas em solos africanos, visto que pensar revolução é também pensar a África.

O estudo do pensamento fanoniano traz a compreensão ao que diz respeito aos aspectos objetivos e subjetivos da alienação colonial e a sua constatação é a do adoecimento provocado em relações assimétricas que perpassam pelas questões materiais e subjetivas e, portanto, Fanon trabalha com a tese de que o racismo adoece, e propõe que as possibilidades de cura estejam conectadas com a mudança das estruturas sociais, visto que:

A função de uma estrutura social é edificar instituições atravessadas pela preocupação pelo homem. Uma sociedade que encurrala os seus membros em soluções desesperadas é uma sociedade inviável, uma sociedade a substituir. (FANON, 1980, p. 59).

O autor denuncia que a situação colonial gera a despersonalização de colonos e colonizados, visto que ambos são forçosamente impedidos de viver e produzir a humanidade, num violento processo de não reconhecimento da alteridade, já que o reconhecimento da alteridade implica em reconhecer o outro como sujeito e não objeto.

Nesse sentido Fanon é atual e nos incita a olhar atentamente para o que hoje nos despersonaliza a ponto de não conseguirmos conviver com a alteridade, produzir a humanidade plena e tampouco nos engajarmos nos múltiplos processos de libertação humana.

Portanto, nessa primeira obra, *Pele negra, máscaras brancas* (de 1959) o autor faz considerações sobre uma das modalidades pela qual o homem precisa se libertar, o racismo antinegro, e trata então das especificidades que envolvem os negros no contexto colonial.

Fanon enfatiza a categoria racial e as implicações para a pessoa negra quanto às privações no que se refere ao não reconhecimento e à não possibilidade de afeto, portanto de uma impossibilidade de desenvolver-se sem traumas psíquicos – é enquanto psicanalista e em função de uma práxis desenvolvida no seu campo de formação, que Fanon propôs:

Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais.

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; [...] meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais. (FANON, 2008, p.95, grifos do autor).

Em sua primeira obra *Pele negra, máscaras brancas* (1952) Fanon apresenta aspectos relacionados a categoria raça, e ao abordar a resistência negra, alega que ainda que seja o branco que cria o negro objetificado pelo desejo de exploração e da imposição cultural dominante, o próprio negro, (homens e mulheres) por não ser passivo cria a negritude, conceito amplamente discutido em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), obra em que Fanon propõe a libertação do racismo a partir do próprio sujeito negro e não por parte do colonizador.

Em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), a análise tem como categoria central o tema da raça e como subcategorias: o racismo antinegro, o reconhecimento e os relacionamentos inter-raciais. O autor faz ponderações sobre o racismo antinegro que traz como implicação um desejo doentio de auto anulação de uma consciência racial negra em consequência da cristalização de um protótipo do negro como ruim. [...] *o mito do negro-ruim faz parte do inconsciente da coletividade.* (FANON, 2008, p. 91).

Também afirma que há uma *zona de não ser* do negro, e traz questões sobre a necessidade de reconhecimento a partir da luta. *Há uma zona de não-ser, [...] onde um autêntico ressurgimento pode acontecer.* (FANON, 2008, p.26).

E sobre os relacionamentos inter-raciais no contexto antilhano, em relação a mulher preta, Fanon faz considerações sobre o fenômeno do *eretismo afetivo*, que compreende a alienação afetiva que impossibilita o relacionamento inter-racial ou entre *irmãos de cor* em consequência do desejo doentio de assunção ao mundo branco. *“Lhe fizeram-lhe a cabeça”, mas [...] não a toleram nesses círculos porque ela é uma mulher de cor.* (FANON, 2008, p. 55). Fanon trata da não aceitação da mulher negra nos espaços de sociabilidade, portanto de sua solidão ou ostracismo nos casos de relacionamentos inter-raciais.

Já em relação ao homem preto: *Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui. [...]*. Em contexto antilhano, Fanon estudou casos de homens e mulheres negros (as) que se uniram matrimonialmente em um relacionamento inter-racial, senão buscando fugir à sua própria individualidade como sujeito negro e isto também porque *a inferioridade foi historicamente sentida como uma inferioridade econômica*. (FANON, 2008, p.54).

Fanon descreve situações ocorridas em território antilhano, mas que podiam ser encontradas entre outros povos colonizados na lógica eurocêntrica e de exploração capitalista, isso porque: *No inconsciente coletivo do homo occidentalis, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome*. (FANON, 2008, p.161).

Em *Sociologia de uma revolução* (1959) a análise tem como categoria central o tema gênero e como subcategorias: as mulheres argelinas na revolução, renovação cultural das famílias argelinas e a participação popular na revolução.

Fanon descreve sobre a participação da mulher, sobretudo considerando a hierarquização da sociedade argelina no que tange aos espaços definidos à mulher argelina costumeiramente restritos à vida doméstica, ao matrimônio e a maternidade. A Guerra revolucionária é lócus privilegiado para o nascimento de uma nova mulher, e de uma reconfiguração das famílias argelinas com o engajamento popular para atingir o objetivo maior de vencer a luta contra o colonialismo francês que perdurara 132 anos até a tão *lutada* independência.

A independência se tornara possível porque o povo argelino conseguiu vencer a estratégia do colonialismo de dividir para conquistar, e sobretudo as investidas políticas e as estratégicas tentativas por parte do governo francês, para criar rivalidades quanto aos aspectos étnicos, religiosos e culturais, trazendo para o contexto rural desavenças entre as etnias tradicionais insuflando suas lideranças, e também no contexto urbano beneficiando alguns líderes assimilados, no sentido de abafar o aspecto totalitário da revolução.

Durante o confronto entre argelinos e franceses foram criados campos de concentração que aprisionaram mais de trinta mil pessoas. Havia vários tipos de campos: por exemplo, alguns onde toda rigidez era destinada aos que fossem feitos prisioneiros com armas na mão e nesses haveria mortos, torturados, desaparecidos. E havia outros tipos de campos, que funcionavam como uma espécie de “vitrine” para receber as comissões e mostrar que “os prisioneiros comem e dormem bem”, “não gritam” etc. El Biar era um dos campos de repressão e tortura, enquanto Lodi era uma das vitrines. (YAZBEK, 2010, pp.67-68).

Conhecemos e estudamos a história da Revolução Francesa, conhecemos e estudamos sobre Auschwitz, se não, deveríamos por tratar-se do holocausto nazista em relação aos judeus, negros e homossexuais. E esses conhecimentos são imprescindíveis para compreendermos a História e não cometermos os erros do passado, entendendo que ela, a História, não é linear, e não deve ser ensinada nos bancos escolares como uma sucessão de fatos cronologicamente ordenados, e alheios aos homens e as mulheres, porque a história isenta de neutralidade, precisa ser ensinada imbuída da dialética, da ação, do movimento. No caso de Fanon, ele tomou partido e agiu em favor dos argelinos (árabes, berberes, muçulmanos) no contexto do colonialismo francês. Levantamos questões como: Por que não estudamos as revoluções africanas, afro-asiáticas e latino-americanas com a mesma proporcionalidade dos fatos históricos dados na Europa? E sobre o campo de concentração El Biar, quem já havia ouvido falar?

A obra Sociologia da Revolução tem seu valor histórico explicitamente porque ao trazê-la rompemos com o desconhecimento deste relevante processo revolucionário que abriu caminhos para a independência de outros países africanos e asiáticos. Por isso apresentamos a etnografia da Revolução argelina, e ao fazê-la trazemos à baila uma parte da História das Revoluções do século XX, o século das revoluções socialistas, trazendo a conhecimento, no caso da Revolução Argelina, os sujeitos, homens e mulheres que a historicizam, resignificando o sentido da participação das mulheres na história, bem como negando os fatalismos (mulher nasceu para cuidar e não para a revolução) que cerceiam a ação feminina e colocam a mulher como objeto e não como sujeito da história, negando a sua múltipla capacidade de mobilização,

Em *Os condenados da terra* (1961), a análise tem como categoria central o tema classe e como subcategorias: violência, colonialismo e descolonização.

Em relação a violência Fanon a propõe como locus de libertação e analisa a estreita relação entre o capitalismo e o colonialismo, visando romper com o inimigo maior que ele entendia ser as forças econômicas, que se nutriam da exploração do homem pelo homem, especialmente Fanon analisa a exploração dos que foram desterrados na Diáspora forçada do colonialismo e no neocolonialismo que fazem de África e de sua Diáspora territórios de exploração e manutenção de formas de colonialidade tanto objetivas como subjetivas.

Em relação ao colonialismo Fanon atesta ser um sistema de tamanha violência que não cabia ao colonizado a realização de práticas que visavam humanizá-lo, mas sim sua derrocada final. Fanon dizia do colonialismo: *É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior.* (FANON, 1968, p.27).

Fanon entendia que os explorados, os colonizados, os últimos, deveriam ser os primeiros e essa recolocação só se daria com a descolonização. Fanon diz ser preciso mudar a ordem do mundo, e mudar a ordem do mundo não é algo harmonioso, mágico e nem tampouco amigável.

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação - ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono. (FANON, 1968, p.26).

Nos dias atuais ainda precisamos dialeticamente mudar a ordem do mundo, e como Fanon tomarmos partido pelos condenados da terra, pelos homens e mulheres explorados dentro da lógica do modo de sociabilidade capitalista que coisifica as pessoas (especialmente as pessoas negras) e humaniza as mercadorias.

E no último livro, *Pela revolução africana* (1964), a análise terá como categoria central o tema da libertação e como subcategorias: unidade africana, solidariedade dos colonizados e independência.

Num dos primeiros textos da obra o escritor Frantz Fanon faz considerações sobre o pensamento médico francês que inferiorizava os norte-africanos, por isso Fanon dizia da necessidade de superação desses estigmas que não permitiam aos norte-africanos serem atendidos como pacientes, visto que no pensamento médico, o norte-africano mentia quando dizia estar doente, era considerado previamente um pseudodoente.

Esta obra torna explícito ao leitor (leitora) que a Libertação deve ser reclamada pelo oprimido, por isso Fanon diz da importância da Unidade Africana para que haja libertação da África tanto em seu aspecto material, dos países africanos, como no aspecto de se retirar da África (Continente) os estigmas que lhe foram imputados pelo histórico de colonização europeia.

Conhecer as lutas e os processos de independência da Argélia, do Maghreb árabe e dos atuais países africanos que se tornaram independentes de 1956 até 1975, é sem dúvida uma referência de solidariedade entre os colonizados, e para além disso, o encorajamento para que

os processos de libertação aconteçam em coletividade, sejam eles de natureza micro, como de natureza macro.

Atentar-se para os processos de independência pelos quais foram sistematicamente invisibilizados homens e mulheres africanos, asiáticos, orientais, e latino-americanos é sem dúvida trazer à roda viva da história a participação plural e coletiva, contemplando os processos de libertação ocorridos em África que atingem aos afro-brasileiros em sua relação com a Diáspora.

Nesse sentido, estudar Fanon e a sua práxis revolucionária é possibilidade de ampliarmos o acervo de referências de intelectuais que devem ser lidos a partir de uma compreensão de que toda literatura é engajada, portanto sob a necessidade em se tomar partido, Fanon assim o fez, a favor dos Condenados da Terra, e ele ainda hoje nos sugere quais sejam os oprimidos pelos quais devemos tomar partido e nos engajarmos nos múltiplos processos de libertação pelos quais precisa passar a humanidade, como intelectual engajado ele nos sugere, que no campo da educação é fundamental lutarmos contra a ignorância e a alienação intelectual que ele entendia como uma criação da sociedade burguesa. (FANON, 2008, p. 186).

No campo da educação cada vez se faz mais urgente o pensamento de intelectuais engajados (as) que teorizem sobre o mundo, mas que sobretudo estejam engajados para transformá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Estado, Direito e Análise Materialista do Racismo**. Disponível em: <https://grupodeestudosracismoecapitalismo.files.wordpress.com/2017/05/silvio-de-almeida-estado-direito-e-anc3a1lise-materialista-do-racismo.pdf>. Acesso em 04 abr. 2018.
- CARNEIRO, Sueli. Epistemicídio. Geledes, 04 set. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em 04 abr. 2018.
- AMÉRICO, Márcia Cristina; LUIZ, Viviane. Uma discussão sobre a opção metodológica em pesquisas de cunho etnográfico: a proximidade entre pesquisadores e contexto pesquisado. In: PADILHA, Anna Maria Lunardi; OMETTO, Cláudia Beatriz de C. Nascimento. (orgs.). (Vários autores). **Trabalho em educação: processos, olhares, práticas, pesquisas**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2011.p.121-137.
- AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas**. São Paulo: Musa, 2004.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. São Paulo, SP: Moderna, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail/VOLOCHINOV. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, p. 89-117, maio – agosto de 2013.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Racialidade e produção de conhecimento. In: Vários autores. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis/ABONG, 2002. p. 45-52.
- _____, CARONE, Iray. (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 10 jan. 2003. Brasília, DF, Seção 1, p. 1.
- _____. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: CNE / Conselho Pleno, out. 2004. **Diário Oficial da União**, Brasília, 22 jun. 2004, Seção 1, p. 11.
- CARNEIRO, Sueli. **Epistemicídio**. Geledes, 04 set. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em 04 abr. 2018.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.
- CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória de Severino e a história de Severina: um ensaio de Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, ano 10, jan./jul., 2002.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Tradução: Elisabeth Barbosa. Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers, 1996.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **A família argelina**. Tradução de Heitor Loureiro e Raphaël Maureau. África, São Paulo. v. 33-34, p. 121-139, 2013/2014. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/115366/113019>. Acesso em: 09 nov. 2017.

_____. **Em defesa da Revolução Africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Sociologia da revolução**. Local: Editora, 1976.

FONSECA, Dagoberto José. **Políticas públicas e ações afirmativas**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2011

_____. **Pedagogia do oprimido**. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GERALDI, João Wanderley. **Portos de passagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GOERGEN, Pedro L. A instituição universidade e sua responsabilidade social: anotações críticas. **Quaestio**. Sorocaba, ano. 4, n. 1, p. 9-25, mai. 2002. Disponível em <http://132.248.192.201/eval-docencia/hdoc/arti_cont_11.html>. Acesso em: 13 ago. 2016

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **Experiências étnico-culturais para a formação de professores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.p.496-513.

GROSGOUEL, Ramon. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y um caso. **Tabula Rasa**, n.8, p. 243-282.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. **Novos Estudos**, Cebrap, n. 81,jul.2008. p. 99-114.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**. v. 3, n. 2, p. 464-478,2 sem. 1995.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do poder, eurocentrismos e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**; tradução de Maria Helena Barreiro; revisão de Carlos Roberto F. Nogueira. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1984.

_____; _____. **O Manifesto do Partido Comunista**. 2. ed. Lisboa: Editorial Avante!, 1997.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MURARO, Rose Marie; PUPPIN, Andréa Brandão. (orgs.). **Mulher, gênero e sociedade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2001.

ORTIZ, Renato. Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual. **Contemporânea**, v.4, n.2 p. 425-442, jul.-dez.2014.

PEREIRA, João Baptista Borges. O negro e a identidade racial brasileira. In: Vários autores. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis, ABONG, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do poder, eurocentrismos e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v.11, n.2, p. 342-386, 2000.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do poder, eurocentrismos e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017. (Coleção Feminismos Plurais).

RUFINO, Alzira. **O poder muda de mãos, não de cor**. 2. ed. Santos: São Paulo, Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista e Casa de Cultura da Mulher Negra, 1997. Série Mulher Negra.

SAVIANI, Demerval. Teorias Pedagógicas contra-hegemônicas no Brasil. **Revista do Centro de Educação e Letras**, Campus de Foz do Iguaçu, v. 10, n. 2, p. 11-28, 2008.

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. 1913. Tradução de Maria Paula Duarte. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

SENGHOR, Léopold Sedar. **Um caminho do socialismo**. Tradução e Notas de Vicente Barreto. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 1965.

SILVA, Nádia Maria Cardoso da. Descolonização epistemológica a partir de Frantz Fanon. CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES/AS NEGROS/AS, 8. **Anais...** Copene, 2014.

VAITSMAN, Jeni. Gênero, identidade, casamento e família na sociedade contemporânea. In: PUPPIN, Andréa Brandão; MURARO, Rose Marie. (orgs.). **Mulher, gênero e sociedade**. Rio de Janeiro: RelumeDumará: FAPERJ, 2001.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanches. **Filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: Clacso, 2007.

VIGOTSKI, Lev Semenovitch. Manuscrito de 1929. **Educação e Sociedade**. Campinas, n.71, p.21-44, 2000.

YAZBEK, Mustafa; direção [da série] de Emília Viotti da Costa. **A Revolução argelina**. São Paulo: UNESP, 2010. (Série: Revoluções do Século XX).